GEORGETOWN UNIVERSITY LAW LIBRARY
3 0700 00472924 9

Salo Baron

BM
520.8
.H37
1915

A VOLUME OF THE BOOK OF PRECEPTS

By ḤEFEṢ B. YAṢLIAḤ

EDITED FROM AN ARABIC MS. IN THE LIBRARY OF THE DROPSIE COLLEGE, TRANSLATED INTO HEBREW, AND PROVIDED WITH CRITICAL NOTES AND AN INTRODUCTION

By B. HALPER, M.A., Ph.D.

PHILADELPHIA
THE DROPSIE COLLEGE
FOR HEBREW AND COGNATE LEARNING
1915

PRINTED IN ENGLAND
AT THE OXFORD UNIVERSITY PRESS

CONTENTS

PAGE

INTRODUCTION

Chapter I. The Enumeration of Precepts . . 1
Chapter II. Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ 9
Chapter III. The Book of Precepts . . . 49
Chapter IV. The Preserved Fragment compared with Maimonides 59
Chapter V. The Style of the Book of Precepts . 88
Chapter VI. The Manuscript 94
Chapter VII. References to Ḥefeṣ and his Book . 100
Chapter VIII. Conclusion 117

ARABIC TEXT

Book 3, Section 3, Precept 8 121
" " " 9 122
" " 4a " 1 127
" " " 2 130
" " " 3 135
" " " 4 137
" " " 5 138
" " " 6 140
" " " 7 141
" " " 8 142
" " " 9 143
" " 4b " 1 and 2 143
Book 4, Section 1a, Precept 1 145
" " " 2 147
" " " 3 147
" " " 4 149
" " " 5 149
" " " 6 149

	PAGE
Book 4, Section 1 a, Precept 7	150
" " " 8	151
" " " 9	152
" " " 10	152
" " 1 b " 1	153
" " " 2	154
" " " 3 and 4	155
" " " 5 and 6	156
" " " 7	157
" " " 8	158
" " 2 a " 1	158
" " " 2	160
" " " 3	161
" " " 4	162
" " " 5	162
" " 2 b " 1	164
" " " 2	164
" " 3 A a " 1	165
" " " 2	167
" " " 3	168
" " " 4	169
" " " 5	171
" " 3 A b " 1	173
" " " 2	176
" " " 3	178
" " 3 B " 1	180
" " " 2	180
" " " 3	184
Book 5, Precept 1	195
" " 2	198
" " 3	201
HEBREW TRANSLATION	219
CORRECTIONS	278
ADDITIONAL NOTE	278

A VOLUME OF THE BOOK OF PRECEPTS
BY ḤEFEṢ B. YAṢLIAḤ

INTRODUCTION

I

The Enumeration of Precepts

ALTHOUGH the Mosaic laws must have been exhaustively summed up during the early tannaitic period, no exact number of precepts contained in the Pentateuch is found in the Mishnah or Tosefta. The first indisputably explicit statement that the Lord gave Moses 613 precepts at Mount Sinai is that of R. Simlai,[1] a preacher of the third Christian century.[2] At first sight one is inclined to assume that R. Simlai is responsible for this far-

[1] This is the traditional pronunciation of this name. In Ezra 2. 46 we have the *Ketib* שַׂמְלַי and *Ḳerē* שַׁלְמַי. Comp. Gen. 36. 36. Accordingly we ought to pronounce it *Samlai*.

[2] דרש רבי שמלאי תרי״ג מצות נאמרו לו למשה שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה ומאתים וארבעים ושמנה עשה כנגד איבריו של אדם. *R. Simlai preached: six hundred and thirteen precepts were revealed unto Moses, three hundred and sixty-five negative precepts, like the number of the days of the solar year, and two hundred and forty-eight positive precepts, corresponding to the number of the limbs of the human body* (Makkot 23 b).

reaching statement. Moïse Bloch who adopts this view gives an elaborate explanation of this talmudic passage.[3] It is well known that many religious disputations took place between Jews and Christians during the third and fourth centuries. To some extent there was a danger that the line of demarcation between Jews and Christians would be removed, especially on account of the Jewish Christians. R. Simlai, a contemporary of Origen with whom he probably had some discussions, foresaw this danger, and in order to guard against the possible abrogation of certain ordinances, declared that just as the organization of the human body and the course of the sun are immutable, so are the Mosaic laws. Accordingly, the number 613 is not to be taken mathematically but symbolically. R. Simlai never meant to convey that all the Mosaic precepts amount to 613, but wished to emphasize their immutability by comparing them with two immutable phenomena of nature whose sum is 613.

However fascinating this theory may appear, there are serious objections which tend to invalidate it. To begin with, this number is found in the Midrashim, and is spoken of by subsequent Amoraim, as a fixed dogma.[4] Had R. Simlai been the originator of this number, this statement would have been ascribed to him in at least one passage. One would expect to find such an assertion introduced by some such words as כדאמר ר׳ שמלאי, as is customary throughout the Talmud. It is almost inconceivable that

[3] *RÉJ.*, I, p. 208.

[4] See *Tanḥuma*, *Ki Tese*, ed. Buber, 2; Exod. Rabba 32. 1; Num. Rabba 13. 16; 18. 21; Shabbat 87 a; Yebamot 47 b; Nedarim 25 a; Shebu'ot 29 a. In all these places the statement that there are 613 precepts is indirectly referred to, and is obviously taken as a well-known fact.

a statement for which an individual preacher is responsible should be quoted as a self-evident truth which requires no support. Nobody in the Talmud or in the Midrash entertains any doubt as to the accuracy of the number. Such a fact would be all the stranger if R. Simlai intended that number to be symbolical. For it is obvious from the midrashic and talmudic passages that this number was taken in its mathematical sense.

Moreover, there are two passages in which Tannaim of the second century are credited with the knowledge of this number. In the Mekilta[5] R. Simon b. Eleazar is reported to have said: והלא דברים קל וחומר ומה בני נח בשבע מצות בלבד לא יכלו לעמוד בהם בשש מאות ושלש עשרה על אחת כמה וכמה. *If the children of Noah could not fulfil seven precepts, how much less will they be able to fulfil six hundred and thirteen!* It should be observed that this passage offers no conclusive evidence, since at the beginning the number is not mentioned, and Bloch may be right in considering it a later interpolation. Weiss,[6] whom Bloch does not quote, arrives at the same conclusion, because in *Yalkut Shim'oni* the number is missing. This point, therefore, need not be pressed. The other passage, however, is of greater weight. It occurs in Sifre,[7] and is as follows: אמר רבי שמעון בן עזאי והרי ג׳ מאות וששים וחמש לא תעשה בתורה ואין בכל המצות כיוצא בזו לומר מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הזהירך הכתוב עליו שאר כל המצות עאכ"ו. *R. Simon b. 'Azzai says: There are three hundred and sixty-five negative precepts in the Torah, and no such statement is made about any of them; this indicates that, if Scripture warned thee against blood which is the*

[5] Yitro, Baḥodesh 5 (ed. Weiss, p. 74 a).

[6] In a note to that passage.

[7] Deut., § 76 (ed. Friedmann, p. 90 b).

lightest of all precepts, how much more art thou warned with regard to other precepts! Here we even have the exact number of the negative precepts. There is no possibility of interpolation, unless the whole passage is corrupt, or the name of the Tanna is to be replaced by that of an Amora. But as there is no independent reason for doubting the authenticity of this passage, it must be allowed to stand as it is.

A weighty objection to Bloch's view is also furnished by the very passage in which R. Simlai's statement is recorded. The explanation which that Amora offers is too flimsy to have suggested the number. Had he been at liberty to choose any number he pleased, he would have adopted one which would have made the thought of immutability more evident. For few people would associate the days of the year (not the course of the sun) and the members of the human body with the idea of immutability. Moreover, he might have at least chosen the lunar system rather than the solar. The impression one gains from that passage, therefore, is that R. Simlai offered a homiletic explanation for a well-known tradition. The novelty of his exposition does not lie in the number, but in the reason which he assigns to it.

There is accordingly nothing against the view of regarding this number as a tannaitic tradition. The scribes who counted every letter of the law[8] could not have neglected to investigate the number of precepts. Bloch objects to this hypothesis, because by fixing the number of precepts the scribes would have been barred from finding a basis in the Pentateuch for their innovations; and a distinction would have been drawn between Mosaic and later ordinances.[9]

[8] Kiddushin 30 a.

[9] *RÉJ.*, I, p. 200.

This is, however, no weighty objection, as such a distinction would be noticed even if the precepts were not counted. The Rabbis in any case differentiated between Mosaic laws (דבר תורה) and Rabbinic institutions (דברי חכמים). Nowhere is there a tendency to consider the two as one category.

But beyond a mere statement, no indication is found in talmudic or midrashic literature as to the actual enumeration. Nor is there any reference to a method by which the number 613 is to be obtained. The earliest attempt known to us to give the individual precepts is that found at the beginning of the Halakot Gedolot. The authorship of this halakic work is variously attributed to R. Jehudai Gaon and to R. Simon Ḳayyara. Hardly anything is known of the life of either of these men, but it is certain that they flourished in the eighth century. Two different recensions have been transmitted, and there can be no doubt that the text, which is sometimes inconsistent, has been tampered with.[10]

A number of Halakists must have followed the method of the author of the Halakot Gedolot whom they recognized as the foremost authority. For Maimonides, who severely criticizes this method, remarks:[11] לאן כל מן עני בעדّהא או בוצ̇ע כתאב פי שי מן הד̇א אלגרץ̇ קד תבעו כלהם צאחב הלכות גדולות ולא יחרّפון ען אגראצ̇ה[12] פי עדדהא אלא תחריפא יסירא כאןّ אלעקול וקפת ענד קול הד̇א אלרג̇ל. *For all who occupied themselves with enumerating them* (the precepts) *or with composing a book on this subject followed the author of the Halakot Gedolot, and they only slightly deviated from his opinions, as if the*

[10] See L. Ginzberg's thorough and ingenious discussion of this subject in his *Geonica*, vol. I, pp. 99–117.

[11] *Sefer ha-Miṣwot*, ed. Bloch, pp. 4 ff.

[12] أغراض denotes here *opinions, views*. See Dozy, *s. v.*

intellects stopped still at the decision of this man. These works, however, are not preserved. Instead, we have a number of *Azharot* which enumerate the precepts in poetic form. The oldest extant is that which begins אתה הנחלת. The author of this composition is unknown, but it is surmised that he flourished in the eighth century, and was influenced by the Halakot Gedolot. Judging by the number of *Azharot* that have been transmitted, it seems that almost every liturgic poet took the precepts as his theme. Saʿadya Gaon, with his amazing versatility, composed two such poems. Some writers even tried their skill in employing the Arabic language to enumerate the precepts in metrical and rhyming lines. Fragments of two such attempts, obviously by different authors, are found at the Dropsie College. Although the *Azharot* seldom had any halakic value, they exercised some influence as liturgic compositions. They reached their culminating point in Ibn Gabirol whose *Azharot* are still recited in some congregations.

While practically all these writers followed the author of the Halakot Gedolot blindly, Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ seems to have questioned the validity of that method. Here again we have the testimony of Maimonides who observes:[13] צאחב כתאב אלשראיע אלמשהור ראיתה תנבّה עלי גז יסיר מן והם צאחב אלהלכות ועטّם ענדה אן יעדّ בקור חולים וניחום אבלים כמא עדّ צאחב אלהלכות. *The author of the famous Book of Precepts* (or *the famous author of the Book of Precepts*) *took notice of the errors of the author of the Halakot Gedolot, and considered it strange that visiting the sick and consoling the mourners should be counted, as did the author of the Halakot.* It is the merit of Rapoport to have been the first to suggest that

[13] *Op. cit.*, p. 5.

by 'the author of the famous Book of Precepts' Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ is meant.[14] This conjecture finds striking confirmation in Judah ibn Balʿām's commentary on Deuteronomy. For in that passage it is explicitly stated that Ḥefeṣ had objected to the method of a writer who had included the visiting of sick and the consoling of mourners among the precepts.[15] Maimonides, who was in this respect anticipated by Ibn Balʿām,[16] found the method of Ḥefeṣ inconsistent.[17] He therefore laid down fourteen principles (אצול), in order to guard against all possible fallacies. Although Maimonides is not quite free from inconsistencies, as was shown by Naḥmanides in his *Refutations* or *Objections* (השגות), it must be granted that for logical enumeration he deserves the palm. Subsequent writers, like Moses of Coucy and Isaac of Corbeil, follow him with but few deviations.

It may thus be said that there are three main systems in enumerating the precepts: (1) that of the Halakot Gedolot; (2) that of Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ; and (3) that of Maimonides.

Against the literal interpretation of the idea that there are 613 precepts in the Pentateuch, protests were now and again heard. Judah ibn Balʿām was, as far as is known, the first who sounded this protest.[18] He blames all those who enumerated the precepts, and points out that there are two kinds of precepts: those that were enjoined for ever

[14] See *Ḳebuṣat Ḥakamim*, p. 58.

[15] וקד כאן [רב חפץ] אנכר עלי מן ארכֿל פי גמלהֿ אלשראיע בקור חולים וניחום אבלים (Commentary on Deut. 30. 2, ed. Fuchs).

[16] *Loc. cit.* [17] *Loc. cit.*

[18] Bloch, who wrote before Ibn Balʿām's commentary on Deuteronomy was published, stated that Ibn Ezra was the first (*RÉJ.*, I, p. 210).

and those that were given only for one occasion. Now if the former alone are counted, they would not amount to the required number, while if we also include the latter, they would exceed that number.[19] Ibn Ezra[20] deals at length with this question, and employs logical arguments against all systems. His criticism is chiefly levelled at the liturgic writers. He likens them to a man who counts the number of herbs that are mentioned in a book on medicine, without knowing their use.[21]

It is noteworthy that the objection came from writers who were not specialists in Halakah. For although Ibn Bal'ām cultivated the study of Halakah in his old age, he can hardly be regarded as a specialist in that branch. Moses ibn Ezra in his *Kitāb al-Muḥāḍarah wal-Mudākarah*, while speaking of the Jewish scholars in Spain, says of Ibn Bal'ām: אלמתפקה פי אכר עמרה, *who studied Halakah during the latter part of his life*,[22] but does not style him a Halakist. The only Halakist who was undecided on this matter is Naḥmanides—that complex soul combining rationalism and mysticism—who expressed his doubts whether the Talmud meant this number to be taken seriously.[23] But even he, in spite of the difficulties he points out, is inclined to follow the majority. All other authorities have allowed this number to remain as a sort of dogma.

[19] See passage *in extenso, loc. cit.*

[20] *Yesōd Mōrā*, chapter II.

[21] והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה מספר העשבים הכתובים בספר רפואות והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם (towards the end of chapter II).

[22] I take this quotation from Derenbourg, *Gloses d'Abou Zakariya Yahia ben Bilam sur Isaïe*, p. 7.

[23] See his השגות to Maimonides's *Sefer ha-Miṣwot*, at the beginning.

II

Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ

It is the fate of a good many Jewish writers that little or nothing of their lives and activities is known. Jews have always allowed books to supersede their authors. Even in the Bible, where every letter was scanned, many of the writers are not known by name, and it is only when an author accidentally revealed his personality that we know anything about him. This is perhaps to be accounted for by the nation's conception of inspiration. For only canonical books were preserved, and in such books the author is merely the vehicle of the word of God. Wellhausen somewhere accuses the Jews of ingratitude, because they failed to perpetuate the memory of the Maccabaean heroes, and excluded from the Canon the books that relate their triumphs. But this again is in harmony with the Jewish conception. The Maccabees were the tools of the Almighty, and as such they deserved no credit, since God merely chose them to carry out His will, just as in former years He had chosen Assyria to punish His people.

It is, therefore, not to be marvelled at that Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ, whose books were for centuries lost sight of, is nothing more than a mere name. Early Jewish historical works, like Abraham ibn Daud's *Seder ha-Ḳabbalah* and Abraham Zakuta's *Yuḥasin*, pass him over in silence. The honour of having drawn the attention of scholars to the existence of this wonderful personality is due to Zunz. As early as 1832 he mentioned the name of Ḥefeṣ among the rational interpreters of the Bible in his *Gottesdienstliche*

Vorträge, p. 397. Ten years later he gave a brief sketch of this scholar in a note to Haarbrücker's *Specimen of Tanḥum Yerushalmi's Commentary on Judges*. For in his note on Judges 20. 28, Tanḥum quotes the Book of Precepts of Ḥefeṣ. Haarbrücker did not know the existence of such a writer, and he applied to Zunz for information.[24]

When Rapoport wrote the biography of R. Ḥanan'el in 1830, he discussed in note 36 the authorship of the halakic work *Sefer Ḥefeṣ*, which was up till that time ascribed by most writers to that famous scholar of Ḳairuwān. Rapoport, however, found a number of difficulties, for some decisions quoted from the *Sefer Ḥefeṣ* are opposed to those that occur in the authenticated works of R. Ḥanan'el. Furthermore, in some passages both R. Ḥanan'el and the *Sefer Ḥefeṣ* are quoted, which makes it improbable to consider that scholar as its author. To overcome these difficulties, Rapoport made a sort of compromise: R. Ḥanan'el was the author of that book, but his disciples added some decisions and altered others.

In consequence of the suggestions thrown out by Zunz, scholars occasionally wrote about Ḥefeṣ. Fürst was, I believe, the first to connect Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ with the *Sefer Ḥefeṣ*. In his *Literaturblatt des Orients* he gave two brief notices of Ḥefeṣ.[25] Using the sources indicated by Zunz, he added two important observations, and one of them is the identification of the *Sefer Ḥefeṣ* with the Book of Precepts. The other observation related to the place of residence of that author. For Zunz assumed that Ḥefeṣ had lived in Ḳairuwān, whereas Fürst suggested Babylon as Ḥefeṣ's place of residence. Neither Zunz nor Fürst had any valid reasons for their assumptions which they expressed

[24] See pp. x, xi and 53, 54. [25] Vol. X, pp. 110 and 247.

with hesitation; but, as we shall see later on, a recent discovery proved the latter to be right. Two years later Reifmann published a short note in the same periodical, and without referring to any writer, identified the *Sefer Ḥefeṣ* with the Book of Precepts.[26]

About 1860 Rapoport wrote three articles on Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ which he sent to Stern. One of these articles, evidently the most complete, was published in *Kebuṣat Ḥakamim*.[27] There the view is expressed that Ḥefeṣ lived in Palestine, or rather in Jerusalem. No reference whatsoever is made to Zunz. The *Sefer Ḥefeṣ* is with great ingenuity and thoroughness ascribed to Ḥefeṣ. One of the other articles subsequently came into the hands of Halberstam who published it in Kobak's *Yeshurun*.[28] In that article Rapoport refutes the view of Zunz about Ḥefeṣ's place of residence, and adduces proofs that Palestine was the home of that Halakist. Other scholars who wrote a more or less complete biography of Ḥefeṣ are Steinschneider,[29] Ginzberg,[30] and Poznański.[31]

All that could be gathered with certainty at that time was that Ḥefeṣ was blind,[32] and was styled by various writers Gaon,[33] Resh Kalla,[34] Alluf,[35] and Rosh Yeshibah.[36]

[26] Vol. XII (1851), p. 617. Steinschneider, in a note in Benjacob's אוצר הספרים, p. 197, seems to doubt Fürst's priority. See Fürst's remark on Reifmann's note.

[27] pp. 52-60. [28] Vol. VIII, pp. 57-65 (Hebrew part).

[29] *Arabische Literatur der Juden*, § 62. See bibliography cited there.

[30] *Jewish Encyclopedia*, s. v.

[31] אנשי קירואן, pp. 24-8; אוצר ישראל, s. v.; ענינים שונים, p. 55.

[32] Solomon Parḥon, in his *Maḥberet he-'Aruk*, s. v. עמר and קצע, refers to Ḥefeṣ as סגי נהור ראש ישיבה.

[33] R. Moses of Coucy, *Sefer Miṣwot Gadol*, positive precept 48, p. 127 b; R. Abraham ha-Yarḥi in *Ha-Manhig*, p. 67 a.

[34] R. Jonah ibn Janāḥ, *Luma'*, p. 15. [35] Alfasi, *Responsa*, 109.

[36] Solomon Parḥon, *loc. cit.*

A great deal of ingenuity was spent in attempting to determine the country in which he resided. In the absence of positive facts, imagination was allowed to roam unbridled. To the various opinions mentioned above should be added that of Poznański who suggested that Ḥefeṣ might have been a native of Spain, since the earliest writers who quote him belong to that country.[37] Fortunately, however, among the Genizah fragments at the Jewish Theological Seminary of America there is a letter which settles this question. The writer of that letter remarks: כי אותן העשרים זהובים שקניתי בהם כתב המצות למרב חפץ אלוף בן יצליח האשורי ממנו לקחתים.[38] We thus know that Ḥefeṣ lived in Mosul, which Jewish writers called אשור. There certainly can be no reason for doubting the accuracy of this remark, as the writer of this letter seems to be well informed, and is very careful in placing the title Alluf immediately after חפץ in order to avoid the possibility of taking Yaṣliaḥ to be the bearer of that title.

As to the time when Ḥefeṣ flourished, we are less fortunately situated, and some uncertainty still exists. It is usually assumed that he lived towards the end of the tenth century. But despite the consensus of opinion on this point, there is no basis for this conjecture, for it rests on assumptions which proved to be incorrect. No positive evidence was adduced for this view. Zunz hesitatingly suggests that Ḥefeṣ is identical with the Alluf to whom reference is made by R. Hai Gaon in a Responsum.[39] In that Responsum it is stated that R. Hai had some

[37] אנשי קירואן, p. 25.

[38] See *JQR.*, New Series, I, p 439. Professor A. Marx, to whom I am indebted for this sentence, assures me that nothing more can be gathered from that letter in connexion with Ḥefeṣ.

[39] Haarbrücker's *Specimen of Tanḥum Yerushalmi*, p. 54.

correspondence with an Alluf in the year 997 or 998.[40] Relying on this identification Steinschneider states that Ḥefeṣ corresponded with R. Hai.[41] But there was not the slightest justification for that identification, and it is more likely that the Alluf referred to is Jacob b. Nissim.[42]

Scholars also attempted to fix the *terminus a quo* by the circumstance that Ibn Janāḥ is the earliest writer who quotes Ḥefeṣ.[43] This is indeed a 'broken reed', for there probably was no occasion to quote him. If such an argument should be regarded as valid, we could place many an early writer at a late period. To mention only one glaring example. Nīsī al-Nahrwānī—an older contemporary of Saʿadya—who must have been a prolific hymn-writer[44] and scholar of high attainments, is only known from Nathan ha-Babli's report. When we consider the fact that many a scholar of past generations would have been doomed to oblivion, had it not been for some casual mention, it is impossible to lay stress on such an argument. Moreover, few books dating from the ninth and tenth centuries have been preserved, and, on the whole, writers of that period were not accustomed to quote their predecessors to a great extent. The talmudic and midrashic literatures alone were binding to them, whereas post-talmudic scholars had not yet acquired indisputable authority.

From the references to Ḥefeṣ nothing positive can be gleaned. He is grouped together with other writers in

[40] חמים רעים, 119.

[41] *Arabische Literatur der Juden*, § 62. See also Ginzberg, *Geonica*, I, p. 178.

[42] Comp. Poznański, אנשי קירואן, pp. 15, 25, 32.

[43] *Op. cit.*, p. 25.

[44] There are a number of hymns by Nīsī in the Genizah fragments at the Dropsie College. Some of the acrostics spell out ניסי בן ברכיה.

various ways. Thus Ibn Janāḥ mentions some of the reliable interpreters of the Bible in the following order: Saʿadya, Sherira, Hai, Samuel b. Ḥofni, Ḥefeṣ.[45] That no stress can be laid on this order as regards chronology is evident from the fact that Hai is mentioned before Samuel b. Ḥofni. Then on the other hand Isaac ibn Ġayyaṯ places Ḥefeṣ before Saʿadya.[46] Also in a Genizah fragment, which is now at the Jewish Theological Seminary of America, Ḥefeṣ is casually mentioned before Saʿadya and Samuel b. Ḥofni. It is a remarkable fragment, written in fluent rhymed prose, and seems to be a description of a trial before a judge. The writer was probably a copyist or bookseller by profession. The passage referring to the Geonim runs as follows:[47] ואראה כי א[ין] לי חפץ בדברי חפ[ץ] ולא מ[ח]יה בדברי רבינו סעדיה ואין ידי לאל בספרי גאון שמואל. ואין לי ממש כי אם במכירת החומ[ש] ולא מצאתי מנוח עד שמכרתי בראשית ואלה תולדות נוח. That Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ is here meant cannot be reasonably doubted. For there is only one other writer bearing that name whose identity has not yet been established. He was a philosopher and is quoted by Ibn Gabirol.[48] His full name was Ḥefeṣ b. al-Birr al-Futi or al-Ḳuti, and it was suggested that al-Birr is an Arabic translation of the Hebrew יצליח or *vice versa*.[49] However this may be, the writer of the fragment obviously speaks of Halakists, and it is interesting to note that Ḥefeṣ is classed among the most prolific writers of that period. At all events, owing to the conflicting arrangements, this point

[45] *Lumaʿ*, p. 15.   [46] *Šaʿarē Simḥah*, ed. Fürth, p. 63.

[47] I am under obligation to Professor Israel Davidson, who intends to publish the entire fragment, for drawing my attention to this passage, and for copying it for me.

[48] See Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, p. 382.

[49] See Poznański, אנשי קירואן, p. 25.

must be abandoned as a basis for determining the time when Ḥefeṣ flourished.

Hitherto we have only examined the external evidence. Unfortunately there hardly exists any internal evidence, as no post-talmudic writers are cited in the Book of Precepts. Discussions of a polemical nature, with the exception of one passage which will be explained later on,[50] are entirely absent. Yet there is one point which deserves a full discussion. Ḥefeṣ gives in every precept a *résumé* in Arabic of the pentateuchal law, and then quotes the verses in Hebrew. The Arabic words he employs are, with rare exceptions, identical with those of Saʿadya's translation. Even the constructions resemble those of Saʿadya, and the deviations are such as one may expect to occur in a *résumé* as distinct from a literal translation. In order to illustrate this point I shall place in parallel columns Saʿadya's translation and the *résumé* given by Ḥefeṣ of the first four precepts that are preserved.

SAʿADYA	ḤEFEṢ
ואן כ̇רג̇ת נאר פוג̇דת שוכא ואחרקת כדיסא או סנבלא קאימא או סאיר מא פי אלצ̇יאע פליגרם מא יג̇ב פיה. (Exod. 22. 5.)	תוגב עלי מן אצ̇רם נאר וכרגת מן מכאן צ̇רימהא פצאדפת שוכא ואחרקת כדסא או סנבלא קאימא פי מנבתה או גירה ממא פי אלצ̇יאע אן יודי קימה דלך. (Text, fol. 1 a.)
ואן נטח ת̇ור רג̇לא או מראה̈ פקתלה פלירג̇ם אלת̇ור ולא יוכל מן לחמה ורב אלת̇ור ברי. (*ibid.*, 21. 28.)	תוגב אדא כאן תור גיר מערוף באלנטאח פנטח אנסאנא פמאת אלאנסאן לדלך אן ירגם אלתור ולא יוכל מן לחמה וצאחבה פברי. (fol. 3 a.)

[50] Chapter III. See note 157.

תוגב עלי מן לה תורא נטאח מן
אמ̇ם ומא קבל ונושד ליחפט̇ה פלם
יחפט̇ה פקתל אנסאנא אן ירגם אלתור
ויסתחק הו מותא אכתראמיא פאן
אלזם דיה אלמנטוח פליעטא מא
תבת עליה אלתראצ̇י.

(fol. 3 b.)

תוגב מתי אכטת גמאעה ישראל
בסהו וגבי אמר ען עיון אלגוק פעמל
ואחדה מן אלנואהי פאתמו ועמל
בהא אן יקרב אלגוק אלי כבא
אלמחצ̇ר תורא ללדכוה ותסנד שיוך
אלגמאעה אידיהם עלי ראסה תם
ידבח וינצ̇ח אלאמאם אלממסוח מן
דמה קבאלה אלסגף ז מראר ויצ̇ע
מנה עלי ארכאן מדבח אלבכור ויצב
אלבאקי ענד אסאס מדבח אלצעידה
ואן יקתר עלי אלמדבח שחמה
וכלאה וזיאדה כבדה ויסתגפר ענהם
ויגפר להם ויכרג גמיע אלתור כארג
אלעסכר אלי מוצ̇ע טאהר אלי מטרח
אלרמאד פיחרק הנאך.

(fol. 5 b.)

ואן כאן ת̇ורא נטאחא מן אמס
ומא קבלה פנושד צאחבה ולם יחפט̇ה
וקתל רג̇לא או מראה̈ פלירג̇ם אלת̇ור
ואיצ̇א צאחבה יקתל ואן אלזם דיה̈
פליעט פדא נפסה ג̇מיע מא ילזמה.

(*ibid.*, 21. 29. 30.)

פאן אכ̇טא ג̇מע מן ג̇מיע אסראיל
וגאב אמר מן עיון אלג̇וק פיעמל
ואחדה̈ מן פראיץ̇ אללה אלתי לא
תעמל פאת̇מו: ת̇ם ערפת אלכ̇טיה̈
אלתי אכ̇טאוהא פליקרב אלג̇וק רת̇א
מן אלבקר ללד̇כוה̈ ויאת בה בין ידי
אללה וידבח אלרת̇ בין ידי כ̇בא
אלמחצ̇ר: ויסנד שיוך̇ אלג̇מע אידיהם
עלי ראס אלרת̇ בין ידי אללה:
וידכ̇ל אלאמאם אלממסוח מן דמה
אלי כ̇בא אלמחצ̇ר: ויגמס אצבעה
פיה וינצ̇ח מנה סבע מראת בין ידי
אללה קבאלה̈ אלסג̇ף: ומנה יצב̇ עלי
ארכאן אלמד̇בח בין ידי אללה אלד̇י
פי כ̇בא אלמחצ̇ר ובאקיה יצב̇ה̈ ענד
אסאס מד̇בח אלצעידה̈ אלד̇י פי באב
כ̇בא אלמחצ̇ר: וג̇מע שחמה ירפעה
מנה ויקת̇ר עלי אלמד̇בח: ויעמל
בה כמא עמל בת̇ור ד̇כוה̈ אלאמאם
כד̇אך יעמל בה ויסתגפר ענהם ויגפר
להם: ויכ̇רג̇ אלת̇ור כ̇ארג̇ אלעסכר
פיחרקה כמא אחרק אלת̇ור אלאו̇ל
הו ד̇כוה̈ אלג̇וק:

(Lev. 4. 13–21.)

It will be observed that the differences in the passages from Exodus are more numerous than in the one from Leviticus. This is to be accounted for by the fact that the former are less technical. Moreover, some differences are only apparent. Thus Saʿadya renders בעל indifferently by רב and צאחב. In the passage quoted above Ḥefeṣ has only the latter; but on the same page he also employs the former. There is no need to quote any further passages, but it may be stated that the Leviticus passage represents the relation between the two renderings more correctly. Now the differences in the Leviticus passage are so insignificant that they may be expected to occur almost in two different manuscripts of one and the same book. The two manuscripts of Saʿadya's translation of and commentary on Job, for instance, differ from each other to a very great extent.[51] The same is the case with Baḥya b. Paḳūda's *al-Hidāya ilā Farāʾiḍ al-Ḳulūb*.[52] In some places the Book of Precepts may help us to correct Saʿadya's text. Thus גאב (Lev. 4. 13) is hardly an accurate rendering of נעלם, and it seems quite probable that it is a scribal error for גבי, as Ḥefeṣ has it. The rendering of פר by רת is very interesting. Although Ḥefeṣ in the above passage has תור, in other places he agrees with Saʿadya in using רת.[53] Now the ordinary word in Arabic for *steer* is ثور, or ثور صغير, whereas رَتّ is an extremely rare word, and in Mohammedan works its usual signification is *hog*. There can be no doubt that in the dialect spoken by Saʿadya and Ḥefeṣ رَتّ meant nothing more than *bullock* or *steer*. For it is inconceivable

[51] See Bacher's introduction to his edition, p. ix.
[52] See Yahuda's edition, *Introduction*, pp. 7 ff.
[53] See text, fol. 10 b, l. 12.

that they employed such an ambiguous word which denotes *hog* in a passage dealing with sacrifices.

The resemblance of these two versions will appear still more striking when we compare them with the independent translation of the Bible printed in Beyrout. The Leviticus passage alone will suffice for our purpose. It is as follows:

وان سها كل جماعة اسرائيل فاخفي امر عن اعين المجمع وعملوا واحدة
من جميع مناهي الرب التي لا ينبغي عملها واثموا . ثم عرفت الخطية التي
اخطاوا بها يقرب المجمع ثورا ابن بقر ذبيحة خطية ياتون به الى قدام خيمة
الاجتماع . ويضع شيوخ الجماعة ايديهم على راس الثور امام الرب ويذبح
الثور امام الرب . ويدخل الكاهن الممسوح من دم الثور الى خيمة الاجتماع .
ويغمس الكاهن اصبعه في الدم وينضح سبع مرات امام الرب لدى الحجاب .
ويجعل من الدم على قرون المذبح الذي امام الرب في خيمة الاجتماع وسائر
الدم يصبه الى اسفل مذبح المحرقة الذي لدى باب خيمة الاجتماع . وجميع
شحمه ينزعه عنه ويوقده على المذبح . ويفعل بالثور كما فعل بثور الخطية كذلك
يفعل به ويكفر الكاهن فيصفح عنهم . ثم يخرج الثور الى خارج المحلة ويحرقه
كما احرق الثور الاول انه ذبيحة خطية المجمع ◆

In this version almost every technical expression is rendered differently from the other two, and this would lead one to assume an interdependence of the latter As Saʿadya is by far the better known of the two as a translator and commentator of the Bible, it seems at first sight reasonable to conclude that Ḥefeṣ borrowed from him. This, accordingly, would fix the *terminus a quo*, and would indeed place Ḥefeṣ in the second half of the tenth century, for we must allow some time for Saʿadya's translation to become universally spread.

On reflection, however, this can hardly be considered conclusive evidence. To begin with, the fact that Saʿadya is the most renowned and admired Jewish writer of the

tenth century does not preclude the possibility of an earlier, though less satisfactory, attempt at translating the Bible, at least the Pentateuch, into Arabic. Ḥefeṣ displays a thorough mastery of Hebrew, Arabic, and Aramaic. He shows great skill and a sense of appropriateness in choosing Arabic equivalents for the most obscure talmudic terms. Even in cases where his explanations lack philological soundness, the Arabic words he uses admirably convey the meaning he intended. And in this branch he has no predecessors known to us. Is it at all likely that a man of the calibre of Ḥefeṣ would need to borrow from the translation of another writer without due acknowledgement? It, therefore, seems natural to reject the theory that the translation of Ḥefeṣ is influenced by that of Sa'adya. The striking resemblance of the two translations may be accounted for in a simpler manner. Although we have no data for determining exactly the time when Jews in Babylon adopted Arabic as their vernacular,[54] there can be no doubt that this event took place centuries before Sa'adya. The Jews, accordingly, while studying the Bible, especially the Pentateuch, must have translated it into that language. Some sort of terminology must have gradually developed, and remained fixed to a considerable extent, especially in the case of technical terms. This terminology inevitably had some Hebrew colouring, otherwise such words as صعيدة for *burnt-offering*, which is a literal translation of עולה,[55] and سلامة for *peace-offering*, Hebrew שלמים, could not have arisen. Accordingly, if Sa'adya really was the first translator of the Pentateuch, he merely committed to writing that which had been known orally, and it is only

[54] Comp. Steinschneider, *Arabische Literatur der Juden*, p. xvii.
[55] See Freytag's *Lexicon*, *s. v.* صعد.

for the literary touches that he deserves credit, not for the actual translation. Subsequent writers, who had Sa'adya's translation before them, were no longer aware of the oral terminology that had previously existed, and unduly praised him for his work. For it must be borne in mind that a translation of the Bible made by Jews in their vernacular differs radically from that made by non-Jews. The former are enjoined to 'meditate therein day and night', and as soon as they adopt a new mother-tongue, are bound to find equivalents for Hebrew words. Thus the adoption of the new mother-tongue practically coincides with the translation which may be regarded as raw material for subsequent literary attempts. The first non-Jew, however, who wished to translate the Bible, had to begin with a clean slate, and was obliged to coin new terms.

These considerations, to my mind, completely destroy the evidence to be adduced from the expressions Ḥefeṣ employs in translating pentateuchal verses.

In this connexion it is convenient to discuss two passages in which Ḥefeṣ is supposed to quote Sa'adya explicitly, and which would thus conclusively prove that Ḥefeṣ flourished after that famous Gaon. In *JQR.*, VI, p. 705, Neubauer published an Arabic fragment which he hesitatingly suggested to be part of the Book of Precepts by Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ. That fragment begins with a slightly abridged quotation from Menaḥot, Mishnah, 3, 6. 7.[56] Then comes the following passage: וקד קסמהא ראס אלמתיבה אלפיומי נצ̇ר אללה וגהה פי רשות לה לאזהרות כ̇ה קסם נחן נדכרהא באכתצאר בלגה אלערב ואן כאן הו אנמא דכרהא בלשון הקדש בחית לם יחץ̇ גמיע אלמצות ואנמא דכר בעצ̇הא וקד מצ̇י לנא כתיר מנהא. This is followed by an enumeration of twenty sections. After

[56] This was not noticed by Neubauer.

the mention of the twenty-first section there is a gap, and the subject is interrupted. The passage that follows deals with an important principle for enumerating precepts. The gap must have been considerable. for we have to allow room for at least four or five sections.[57]

Another fragment which enumerated the first eight sections of Saʿadya's *Reshut* was published by Prof. Schechter.[58] That fragment is headed הדא תפסיר אלרשות אלדי עמלה ראס אלמתיבה מרב סעדיה אלפיומי ז״ל קסם פיה אלמצות כד̄[59] קסם עני בתפסירה מרב שמואל גאון בן חפני זצ״ל. The remaining lines are, with the exception of a few insignificant variants, identical with those of Neubauer's fragment, and hence Prof. Alexander Marx was led to consider Samuel b. Ḥofni the author of the latter.[60] There is, however, no ground for this identification. That the two fragments do not belong to one and the same book is self-evident. In *Saadyana* we have the beginning of Samuel b. Ḥofni's commentary, whereas in Neubauer's fragment we have a direct quotation from Saʿadya's *Reshut* before it was translated into Arabic. Since the headings alone are quoted, there is no room for divergency in style, and there is nothing to connect the two writers. One feels inclined to agree with Neubauer that 'it is certainly not by Samuel ben Ḥofni'.[61]

On the other hand, I am now in a position to demonstrate

[57] There are a few misprints in that passage, and Neubauer, *JQR.*, VII, p. 172, corrected them in the name of Bacher, who had seen the manuscript. One important word, however, was left uncorrected. אטל, p. 707, l. 14, ought obviously to be אטלק or אחל.

[58] *JQR.*, XIV, p. 211; *Saadyana*, p. 53.

[59] It seems to me that כ̇ה̇ is the more correct reading, as a slightly obliterated ה might easily be mistaken for ד.

[60] Ginzberg's *Geonica*, I, p. 179, note.

[61] *JQR.*, VII, p. 172.

with certainty that Ḥefeṣ was not the author of that fragment, and the evidence is furnished by the preserved portion of his Book of Precepts. There is, to begin with, a difference in style. Ḥefeṣ consistently uses Arabic equivalents for Hebrew technical terms. Thus, he always says שריעה, שראיע, אואמר, נואה, while Neubauer's fragment has מצוה, מצות, עשה, לא תעשה. Matters of style are always subject to doubt, and those who are loath to rely on them will find convincing proof for my contention in the following consideration. The author of Neubauer's fragment refutes the system of a certain . . . Bar Furḳān.[62] In order to make this point clear I shall quote and explain the words attributed to that Bar Furḳān, especially as they are of importance for the various systems of enumerating precepts. . . . בר פרקאן נֻעֻ קולה חשוב עשה ולא תעשה בהתחברם כמו בפרסת האחד יורם נכחם במותר בהתקשרם ההתר פנה והאסור רם והדא הו אלדי קאל ענה פי כתאבה פי אלשראיע קאל ולו כאן אטל[63] אכל אלחיואן אלמגתר הו אלנהי עמא לא יגתר וליס במפרק חסבא ואחדא שרעא[64] . . . *Bar Furḳān—may his soul be in paradise—says: Count positive and negative precepts when they are combined (as in the case of the hoofs of animals) as one; one of them is sufficient to indicate them both; the opposite is superfluous, since they are joined. Turn to the permitted thing, and cast away the forbidden. And this is [the principle] concerning which he said in his book of precepts. He said: If it is permitted to eat an animal which chews its cud, this in itself is a prohibition against the eating of an animal which does not chew its cud and is not cloven-footed;—it is to be counted as one precept.*

[62] The name is obliterated, and Neubauer supplied יהושע, while Bacher read it as צדקיה.

[63] Read אטלק or אחל; see above, note 57.

[64] *JQR.*, VI, p. 707.

The Hebrew quotation is no doubt part of *Azharot* or *Reshut*. We have four lines rhyming with רם. The style is paiṭānic, and I think that the last word רם stands for רָמָה, just as גַּל is the apocopated form of גַּלָּה. The Arabic is slightly clumsy, but my interpretation is the only one possible, for it would not do to take שרעא ואחרא as the complement of כאן, since there would then be no apodosis. Moreover, the finite verb after כאן (for there is no ground to read אמלאק) precludes such an alternative. Accordingly Bar Furkān lays it down as a principle that opposites are only to be counted as one precept. The writer of that fragment refutes this principle from a logical standpoint. Maimonides, too, agrees with the latter, for he consistently counts such cases as two precepts.[65] The permission to eat clean animals is positive precept 149,[66] and the prohibition against unclean animals is negative precept 172.[67] Now Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ, as will be explained later on at the end of Chapter IV, is not at all aware of this subtle distinction. He usually reckons such cases as one precept, but sometimes as two. Thus, that a Nazarite must grow his hair is given as a positive precept, but the fact that he must not cut his hair is not given separately. On the other hand, he counts separately the commandment to bring all sacrifices to the special place (Deut. 12. 6) and the prohibition against eating any sacrifice outside that place (*ibid.*, 12. 17). The reason why he counts them separately is because they occur in different passages of the Pentateuch.

The other passage in which Ḥefeṣ apparently quotes Sa'adya is the glossary to פיטום הקטורת published by Horowitz.[68] The passage is headed תפסיר אלאלפאט מפיטום

[65] *Sefer ha-Miṣwot*, principle 6, ed. Bloch, p. 20. [66] *Op. cit.*, p. 127.
[67] *Op. cit.*, p. 250. [68] בית נכות ההלכות, II, pp. 63 ff.

הקטורת לרב חפץ ז״ל, and is without any doubt excerpted from the Book of Precepts, as will be pointed out at the end of this chapter. The note on חלבנה runs as follows: חלבנה אלמיעה ורב סעדיה יקול פיה מחלב. It is, however, easy to prove that the explanation attributed to Sa'adya does not form part of Ḥefeṣ's glossary. For it is impossible that Ḥefeṣ should quote an opinion different from his own without refuting or accepting it. Moreover, if he wanted to give explanations by Sa'adya differing from his own, he had occasion to do so in the next word. Ḥefeṣ translates קציעה by ענבר, while Sa'adya, according to Solomon Parḥon,[69] renders it by קסט. Then in this very passage Ḥefeṣ quotes a talmudic statement on צרי which is against his own explanation. This statement is placed at the end of the passage, after all the difficult words have been explained. It is thus evident that Ḥefeṣ did not interrupt himself in the middle, otherwise he would have placed the talmudic statement immediately after his translation of צרי, especially as this word occurs before חלבנה. It is also to be observed that Sa'adya does not translate חלבנה by מחלב. The text of his translation of Exod. 30. 34 has לבנא, while Derenbourg gives a variant מיעה. We thus see that this note in the glossary to פיטום הקטורת is spurious. The copyist did not have the Book of Precepts before him, but excerpted the passage from Ibn Bal'ām's *Kitāb al-Tarjīḥ*.[70] To any one who studies Ibn Bal'ām's works it is inconceivable that he should have incorporated the entire passage from Ḥefeṣ

[69] *Maḥberet he-'Aruk*, s. v. קצע.

[70] At the end of the passage it is said: ושרח הדה אלאפאט מאכוד מן כתאב אלתרגיח תאליף לר׳ יהודה בן בלעם רצ׳י אללה ענה. The editor misread the text. These corrections are by Steinschneider, *Monatschrift*, 1885, p. 288.

verbatim without commenting on it. He usually quotes various opinions side by side. What really happened was this: Ibn Bal'ām gave various opinions among which those of Ḥefeṣ were prominent, and the copyist subsequently collected all of Ḥefeṣ's explanations under the heading תפסיר . . . לרב חפץ. He was, however, unable, in some cases, to differentiate between the words of Ḥefeṣ and the comments of Ibn Bal'ām. It is also possible that that spurious explanation of Sa'adya was added by the 'redactor' himself, who obviously was not well informed.

The result of all these discussions appears convincing enough to enable us to state that for determining the time when Ḥefeṣ flourished we only have a *terminus ad quem*—he was dead in the first half of the eleventh century, since Ibn Janāḥ, when quoting him, adds the formula רחמה אללה—but the *terminus a quo* must be left open, until further evidence is brought to light. Vague and unfounded assumptions are of no avail.

Out of the four titles, Resh Kalla, Alluf, Rosh Yeshibah, and Gaon, that are bestowed upon Ḥefeṣ by writers who refer to him, the first is the one that was actually borne by him. This conjecture of Rapoport's[71] is strikingly confirmed by our fragment in which he styles himself twice as ראס אלכל.[72] That Ḥefeṣ was no Gaon in the technical sense needs no demonstration. In Sherira's *Epistle*, where a practically complete list of the Geonim of Pumbedita and Sura is given, no mention of this scholar is made. Writers subsequent to the gaonic period gave this term a wider denotation, and applied it almost to any great Talmudist. Thus Nissim b. Jacob of Kairuwān is also dignified with

[71] Kobak's *Yeshurun*, VIII, p. 58. [72] See text, fols. 8 b, 25 a.

that title. Indeed Sherira himself does not always keep to the technical sense, and some of the Amoraim are styled by him as Geonim.[73]

Nothing definite, however, is known of the functions of the Resh Kalla. It is usually considered synonymous with the title Alluf,[74] which is also obscure. The prevalent view among Jewish scholars is that he was third in rank to the Gaon. This is based upon the report of Nathan ha-Babli,[75] and there can be no doubt that within the constitution of the Babylonian Academies this was actually the case. But there is sufficient evidence for the assumption that the term Resh Kalla was used in two different senses. Here again Rapoport's ingenious conjectures help to clear up many difficulties.[76] He drew attention to the prayer יקום פורקן in which the Rēshē Kalla are mentioned before the exilarchs and the heads of the academies. For it is hard to get reconciled to the idea that the titles are enumerated at random. He accordingly concludes that this prayer was composed in Palestine where the Resh Kalla was the highest dignitary. The words לרישי כלה refer to the preceding words די בארעא דישראל, while לרישי גלותא ולרישי מתיבתא ולדיני די בבא refer to ודי בבבל. Ginzberg, too, in his *Geonica*[77] has pointed out that 'besides the seven ראשי כלות, the title of the seven most prominent members of the Academy, there must have been also *the* ריש כלא who took an active part in the instruction given at the Academy'. The same scholar gave plausible reasons for his hypothesis

[73] See Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, I, pp. 31, 32.

[74] Rapoport, *loc. cit.*, is undecided on this matter, but Poznański is of the opinion that the terms are identical. See ענינים שונים, p. 48. The proofs he advances are, however, not convincing.

[75] See Neubauer, *op. cit.*, II, pp. 78 ff. [76] See *op. cit.*, pp. 63, 64.

[77] I, p. 8, note 1.

that originally the head of the Academy at Pumbedita was styled Resh Kalla, not Gaon.[78]

Then there is a talmudic passage which tends to prove that the Resh Kalla was higher in rank than the Rosh Yeshibah during the amoraic period. It is stated in Berakot 57a that if one enters a shrubbery in his dream it is a sign that he will become a Rosh Yeshibah, while if he enters a forest he will become 'head of the sons of the Kalla'. Now as a forest is larger than a shrubbery, one is inclined to think that a Resh Kalla was more important than a Rosh Yeshibah.[79]

At all events it seems safe to assume that some Rēshē Kalla were heads of independent academies, and owed no allegiance to the Gaon. This accounts for the fact that some scholars outside the gaonic academies bore the title Resh Kalla. There would then be no need to assume, in some cases at least, that this title was conferred by the Gaon upon foreign scholars as a mark of respect. That Ḥefeṣ belonged to this class of Rēshē Kalla seems to be clear from the fact that he is styled Rosh Yeshibah by Solomon Parḥon.[80] Moreover, the Resh Kalla in the gaonic academy would hardly have ventured to write a comprehensive work on Halakah. We know that they were not even allowed to answer Responsa.[81]

[78] *Op. cit.*, pp. 46–50.

[79] Rashi, who evidently knew that the Resh Kalla was inferior in rank to the Rosh Yeshibah, explains the passage in the following manner : a shrubbery which consists of big and small trees, and is dense, is a sign for a Rosh Yeshibah, for young and old gather together to listen to his lectures ; while a forest which consists of big trees not close to one another is a sign for the head of the pupils, that is to say, the Resh Kalla who explains to the pupils the subject expounded by the teacher. This comparison is, however, too forced.

[80] See above, note 32.

[81] See Ginzberg, *Geonica*, I, p 8.

It should be noted that the meaning כלא has not been satisfactorily explained. It is usual to vocalize it כַּלָּא, and in deference to custom I transliterate it accordingly. But it seems doubtful whether it yields a suitable meaning. To take it to denote *crown* seems unlikely for various reasons. To begin with, *a crown* in Aramaic is usually כלילא, not כלא. Then even if we connect it with the *crown of the law*, the sense is still obscure. Rapoport takes it to signify a *lecture*,[82] but does not explain the etymology. The most plausible suggestion appears to me to vocalize it כְּלָא, and assign to it the signification of *assembly*, *gathering*. A striking parallel is found in Arabic كلية and جامعة, both of which denote *academy*, *university*.

As a writer Hefes is only known by his Book of Precepts. All quotations hitherto found can be traced to that book which was a storehouse of Halakah, philology, and philosophy as it was understood in those days. First and foremost he was a Halakist, and it is chiefly in this branch of Jewish learning that his interests were centred. Philology and philosophy claimed his attention only so far as they had any bearing upon Halakah. His book was the standard work on Halakah in Bahya b. Pakūda's days. For in enumerating the various authoritative books in all branches, Bahya names the Book of Precepts by Hefes b. Yasliah which gave a brief account of all laws as compared with the Halakot Gedolot which contained only those that are obligatory at this time.[83] It is always quoted with the

[82] *Jeshurun*, VIII, p. 63.

[83] و الضرب الثانى مختصر عيون الشرائع امّا كلها مثل كتاب ר' חפץ בן יצליח واما ما يلزمنا منها فى هذا الزمان مثل הלכות פסוקות והלכות גדולות (*Duties of the Heart*, ed. Yahuda, p. 7. It is also quoted by Kaufmann, *Die Theologie des Bahja ibn Pakuda*, p. 5).

highest respect, and the author's decisions are usually accepted. There can be no doubt that had the author written this book in Hebrew, the references to it would have been more numerous. As it is, the author was lost sight of with the disappearance of the knowledge of Halakah in Arabic-speaking countries. The few references to R. Ḥefeṣ that occur in books by writers who did not know Arabic are borrowed from other sources.[84]

Not being satisfied with a mere enumeration of the precepts, as was done by the author of the Halakot Gedolot, and, centuries later, by Maimonides, he gives a lengthy discussion of each detail. In the ethical precepts he had occasion to expound his philosophical speculations which show him to be a clear thinker, well versed in the philosophical doctrines of his times. Whenever he quoted an obscure passage from the Bible or rabbinic literature he appended to it a commentary which is remarkable for its precision. There is sufficient testimony that he was distinguished in all these branches. As a rational commentator of the Bible he is quoted by grammarians, lexicographers, and commentators like Ibn Janāḥ, Ibn Bal'ām, Solomon Parḥon, and Tanḥum Yerushalmi. Here, too, as in the case of Halakah, his opinions command the greatest respect, and are usually adopted.[85] Even the ill-tempered Ibn Bal'ām who had no regard for authorities[86] is glad to find in Ḥefeṣ

[84] Thus *Piskē Recanate*, 38 b, is a direct quotation from Alfasi's *Responsa*, 109.

[85] Solomon Parḥon in his *Maḥberet he-'Aruk*, *s. v.* קצע, adopts the interpretation of Ḥefeṣ against Sa'adya's.

[86] See Moses ibn Ezra, *al-Muḥāḍarah wal-Mudākarah*, quoted by Derenbourg, *Gloses d'Abou Zakariya Yahia ben Bilam sur Isaïe*, p. 7, and Fuchs, *Studien*, p. 23. לם יסלם אחד מן שרכה, *Nobody escaped his attacks* (lit. *his net*).

support for his view.[87] Naturally Ḥefeṣ did not entirely escape the severe criticism of Ibn Bal'ām who in his commentary on Deut. 30. 2 blames him for having counted that verse as a precept and for interpreting R. Simlai's statement literally. And if writers on the Bible are greatly indebted to Ḥefeṣ, there can be no doubt that he laid under still greater obligation early lexicographers and interpreters of the Mishnah and Gemara. His influence upon Maimonides is evident from the remarks of the latter in *Pe'er ha-Dor*, 140, 142, that his errors in certain matters are due to his having followed R. Ḥefeṣ.

Some of the philosophic doctrines of Ḥefeṣ have fortunately been preserved for us by Judah b. Barzillai, a writer of the twelfth century. In his commentary on the *Book of Creation*, whose value lies more in the lengthy quotations from books no longer extant than in the author's own views, he gives at length the first two precepts of Ḥefeṣ's Book. This passage is an important contribution to mediaeval Jewish philosophy. In order to appraise Ḥefeṣ as a philosopher it may not be out of place to reprint the entire passage here, and translate it into English. This is also rendered necessary by the fact that the printed edition is not free from errors. Halberstam who edited the text did not see the manuscript. According to the evidence of the transcriber, the unique copy upon which the edition is based teems with errors.[88] Add to these disadvantages

[87] קד ראית לרב חפץ פי כתאב אלשראיע מא יאיד קולי אן קצה פילגש וקעת קריבא מן זמאן אלפתח קאל לאן פיהא הותרו שבטים לבוא זה בזה. *I saw in the Book of Precepts by R. Ḥefeṣ something which strengthens my assertion that the narrative of the concubine took place closely upon the time of the conquest. He said: because at that time the tribes were allowed to intermarry* (Ibn Bal'ām's Commentary on Judges 20. 28, ed. Poznański).

[88] See Halberstam's preface, p. ix, note.

the circumstance that Judah b. Barzillai did not see the Book of Precepts, but quoted the passage second hand, and the corruptions will be accounted for. Owing to these cogent reasons, I hope to be pardoned for this digression.[89]

המצוה הראשונה מצוה אותנו ליחד דעתנו ומחשבותינו באמתו של דבר להמציא בוראנו בלבבנו שהוא ארון הכל באין הרהור ספק ובלי שום מחשבה אחרת לדעת שהוא אמת כדכתיב [90] וידעת היום והשבותה אל לבבך וגו׳. פי׳ וידעת היום כלומר בעוד שאתה בחיים כי לאחר מיתתו של אדם לא יועיל לו ידיעתו ולא יכול לשלם שגגתו אשר שגג בחייו. ופיר׳ והשבות אל לבבך שתשיב אל דעתך ולראיית לבבך הדבר כדכתיב [91] ואתנה אל לבי לדרוש ולתור בחכמה. וראייה שהשבת הלב יבחין בעליו לתוך הדבר כי כן אמר הנביא במי שלא ישיב אל לבו להבחין העקר מן הטפל [92] לא ישיב אל לבו לא דעת ולא תבונה לאמר חציו שרפתי במו אש. ופי׳ כי ה׳ הוא האלהים הוא הנמצא באמת כי לשון הוא מורה על דבר המצוי. ופי׳ אלהים הוא לשון יסוד כי הוא יסוד והוא הכל כדכתיב [93] בראשית ברא אלהים. ולא נקרא בשם ה׳ אלא אחרי שנברא אדם והעולם. ולשון ה׳ מפורש שהוא רב ואדון לכל. הלא תראה כי לשון ה׳ מפורש שהוא אדון על כל המעשים ולא יתקיים שום אדון אלא עד שיתקיים המעשה שהוא אדון לו וגם המעשה לא יתקיים עד שיהיה לו אדון. אבל לשון אלהים שם מיוסד בלי שום קדימא ואיחור ומעשה. אמרו הראשונים [94] הזכיר שם מלא על עולם מלא על מה דכתיב [95] ביום עשות ה׳ אלהים

[89] *Commentary on the Sefer Yeṣirah*, ed. Halberstam, pp. 55, 56. The quotation is introduced by the following remark: וכתב אחד מן המתחברים שהעתיק מדברי חפץ אלוף ז״ל לאלו שתי המצות בתחלת חיבורו ואלו תורף דבריו וידעת היום והשבות אל לבבך וג׳ שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד.

[90] Deut. 4. 39.

[91] Eccles. 1. 13. The reading there is ונתתי את. Comp., however, 1. 17.

[92] Isa. 44. 19.

[93] Gen. 1. 1.

[94] Bereshit Rabba 13. 3. The reading there is מזכיר. See Theodor's edition, p. 115.

[95] Gen. 2. 4. From Ḥefeṣ's statement it seems that the midrashic remark

ארץ ושמים. ופי' בשמים יורה על כל מה שבשמים כוכבים ומלאכים כי
כולם יעבדוהו ויאמינו באמת בכל כחם ובכל תבונתם כדכתיב[96] ויודו
שמים פלאך ה' אף אמונתך בקהל קדושים כי מי[97] בשחק יערוך לה' ידמה
לה בבני אלים וכל המזמור. ועל הארץ מתחת יורה על מה שבארץ בעלי
לשון וכל מי שיש בו רוח חיים שבכל דבר ניכר כי הוא אל אמת וכל
בעלי לשון יודו בכך ויאמינו בדבר ואע"פ שנתחלפו[98] שמותיו ודבריו
אצלם דכתי'[99] כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים. [ומה][100]
שנאמר אין[101] עוד יורה שהוא יחיד באמת כמו שאפרש בזה השער.
ואמרו רבותינו ז"ל שצריך אדם להתלמד ראיות שיעלה על לב איש כי
הוא יחיד ואין עוד דתנן[102] הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב

was made upon this verse. In the Midrash, however, it is on verse 5. It is naturally more appropriate on the former, where ה' אלהים is mentioned for the first time.

96 Ps. 89. 6, 7.

97 The manuscript has מה, and it is corrected by Halberstam.

98 The edition reads שנתח לנו שמותיו ודברם אצלם, which gives no sense at all. Halberstam emends it to שהנחילנו, which does not suit the context. My emendation is quite obvious: פ was misread as נ, and the word was therefore divided into two. ודברם may perhaps be read as וזכרם, but ודבריו is more suitable, and the corruption may be accounted for by the fact that יו written in a cursive hand may be easily misread as ם. What Hefes wrote in Arabic was no doubt ואן קד אכתלפת אסמאה ואקואלה ענדהם. The idea expressed is that all rational beings know that He is the true God, they only differ as to His names and sayings. This is a thought often met with in mediaeval Jewish philosophy, and its origin is in Menahot 110 a, where this very verse is cited.

99 Malachi 1. 11.

100 This word is missing in the text. As it is the method of Hefes in this passage, as well as in the fragment of the original, to explain each word and phrase, there can be no doubt that he elucidates the phrase אין עוד of the Deut. verse, and that it has no connexion with the preceding. Hence it is necessary to supply some such word as ומה. Hefes wrote קולה, and had one of the Ibn Tibbons translated it he would have put וְאָמְרוּ. But our translator lived before that period in which it was considered fashionable to imitate the Arabic idioms and constructions, and he therefore rendered that word by ומה שנאמר, or perhaps by ומה שאמר.

101 The printed edition has ואין, which is obviously an error.

102 *Pirkē Abot*, 2. 14.

לאפיקרים. והוצרכתי לפרש בזה המקום ראיה להתחזק בה באמת כי הוא יחיד ויוצר הכל. הוי יודע כי כל הנמצא והידוע מצמחים של האדמה וכל בעלי החיים נוסד ונכון מארבעה דברים שהן אדמה ומים אש ואויר מהן נוסד ואליהן הוא שב ונמחה. וזה ידוע בראיות נכונות והיסוד בהן נראה ונבחן. ומאחר שהיסוד נראה ונבחן כי נכונו ונועדו יחד ידענו מבינתנו כי יוצר אחר יסדם ולא נוסדו מעצמם לפי שיש מהם שמתגבר על חבירו ובולעו ומפסידו כגון המים שמכבה את האש והרוח שמיבש את המים וכן כל אחד לחברו. ועוד שנפסדים ושבים לאין. וכן גלגלי עולם והכוכבים ידועים כי אחר יסדם [103] [ולא נוסדו מעצמם לפי שכל אחד לו מעלה וגבורה ומזה אנו יודעים כי אחר [104] יסדם] ולא נבראו מעצמם. ומאחר שידענו מבינת לבבנו כי יש לכל יוצר ויוסד ואין כל דבר נוסד מעצמו ברור וידוע באמת ובודאי כי יוצר העולם ובוראו ומושלו ומנהיגו אדון הכל בלא ספק ובלא תמיהה והוא אלהים לבדו אשר לא יערכנו דמות ותמונה כדכתיב [105] אל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו. וכן אמר משה רבינו [106] ותמונה אינכם רואים זולתי קול. ובאלו הראיות יתקיים בדעתנו ויתברר במחשבותינו שהאלהים נמצא ואין אנו יודעים לו תמונה ודמיון זולתי זוהר כבודו כדכתיב [107] ותמונת ה׳ יביט והוא דמות זוהר כבודו ומה [108] שהוא קרוב לכבודו לענין אע״פ שאינו דומה זה לזה. בזמן שאנו נכנסין לבית בנוי שאין הבנאי שבנאו מצוי ידענו כאלו היינו מצויין בשעת בניינו כי בנאי בנאו בלי ספק. ואלו היינו משיבין אל דעתנו דמות הבנאי וצורתו וקומתו [109] [וצבע שערו ורב ענייניו] לא היינו משיגין [110] [באמונתנו] כל עניינים שהזכרנו. ומאחר שאין משיגים אנו לדעת ענין

103 The sentences enclosed in brackets were omitted by the copyist through homoioteleuton, and were afterwards supplied at Halberstam's request by two gentlemen who had the manuscript before them. See Halberstam's preface, p. x, and notes on p. 290.

104 The printed edition has אחד, which gives no sense.

105 Isa. 40. 18. 106 Deut. 4. 12. 107 Num. 12. 8.

108 The printed text has ומהו.

109 These words are added in the same way as is explained in note 103. Instead of שערו the printed text has לכושר, which gives no sense. I am not confident about this emendation. 110 See note 103.

D

בן אדם כמונו ממלאכתו קל וחומר היאך נשיג דמות יוצר הכל ית״ש.
והבאתי ראיה זו להתאמן[111] בלבבנו ולהתברר בדעתנו בודאי כי יש לכל
מלאכה עושה מעדות המלאכה כאלו היינו רואים אותו בעשותו אותה
[112][ולא תנכר הדעת את עושה לפי שאינו מצוי עמנו כי זה המשל מקרב
הדעת לכך] כדכתיב[113] הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה׳ בורא קצות
הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו. **המצוה השנית** מצוה
אותנו ליחד הבורא ולהאמין בלי שום ספק כי הוא אחד באמת בלבנו
ובמחשבותינו ואין עוד אחר זולתו. לא נחשוב לו מראה ודמות שום גוף
דבר בעולם ואע״פ שיזכירו לו כתבי הקדש כגון[114] עיני ה׳[115] ויד ה׳
[116] והארץ הדום רגליו וכהנה רבות כי לא הזכירו כך אלא להמשיל ללשון
בני אדם כדכתיב עוד[117] נשבע ה׳ בימינו ובזרוע עוזו. וחייבים אנו להאמין
באמת ובוודאי שהוא אחד בעצמו ובכבודו בלא רבוי ובלא מיעוט ובלא
חיבור ובלא פירוד ובלי שנוי ונענוע וכל אחד זולתו יתרבה ויתמעט ויתחלק
ויתחדש ויתישן ומתחבר ומתפרד ויש לו תחלה ותכלה ושינוי ונפסד ונתכן.
ובוראנו יתעלה זכרו לא ישיגנו אחת מאלה כדכתיב[118] שמע ישראל ה׳
אלהינו ה׳ אחד. והרוצה להבחין שאין אחר זולתו על העקר[119] יחפש בחק
ענין אחד ורבים והמספר והספור יתברר לנו שהמספר רבים אחד אחד
הוא כמו שהורו ראשונים. ומאחר ששנים וג׳ וד׳ ועוד אחרי
האחד בידוע שהאחד ראשון לכל המספר בלי ספק. וכן יתברר כי[120]
הרבים כלל על[121] האחד והאחד מוקדם להם שאחר האחד אנו סופרים
המספר האחר[122] ואין אומרים ב׳ וג׳ ועוד אלא אחרי אחד מוקדם להם.
ומאחר שנתברר לנו אמתת הדבר שבוראנו יתעלה זכרו ראשון לכל

111 Kaufmann, p. 335, emends it to להתאמץ. But there is no need to alter the text. The Hithpa'el is here used as the biblical Niph'al. Comp. Isa. 22. 23.

112 See note 103.

113 Isa. 40. 28.

114 Zach. 4. 10, and many other places.

115 Exod. 9. 3, and many other places.

116 Isa. 66. 1, where it is רגלי, not רגליו.

117 *Ibid.*, 62. 8.

118 Deut. 6. 4.

119 Arabic على الاصل.

120 The printed text has וכן.

121 Arabic شمل على.

122 The printed text has האחד.

ראשון אנו יודעין שאין כמוהו ואין לו שני ודומה שהטועים האומרים שיש לו שני לא יוכלו לכוין בדעת שלימה שהוא אחד. ולפי שנתברר שהוא ראשון לכל ראשון נתברר שאין לו שני. ובורא הכל לא יתכן להיות [לו][123] מכל הפנים שהזכרנו שיש לכל דבר זולתו כי הוא אחד באמת ואין אחר זולתו כאשר הקדמנו לעיל. וכל דבר שיש לו דומה וחיבור ופירוד ושינוי וגוף ונענוע יתרבה ויתמעט ויש לו תחלה וסוף ואינו אחד על העיקר. ומאחר כל הראיות האלו ידענו באמת ובעיקר כי אלהינו אחד כדכתיב[124] ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל. ועוד כתיב[125] הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה׳ בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו.

'The first precept enjoins us to unite our mind and thoughts on the truth of the matter; to make our Creator exist in our heart, and to consider Him Lord of all things, without a shadow of doubt, and without any other thought; to know that He is truth; as it is written: *Know therefore this day, and lay it to thy heart, &c.* The words *know therefore this day* imply: while thou art yet alive; for after a man's death his knowledge will not avail him, and he will not be able to repair the error which he committed during his life. And the words, *and lay it to thy heart*, imply that thou shouldst lay this matter to thy mind and the vision of thy heart, as it is written: *And I applied my heart to seek and to search out by wisdom.* The proof that laying a thing to one's heart makes one understand it is to be found in the words of the prophet, who says concerning a man who does not set his heart to differentiate between the essential and the unessential: *He calleth not to mind, neither is there knowledge or understanding to say*,

[123] See note 103. [124] Deut. 32. 39. [125] Isa. 40. 28.

I have burned half of it in the fire. And the meaning of the words, *that the Lord* (יהוה) *He is God*, is that He is existent in truth, for the word הוא denotes something that exists. And the name אלהים signifies something fundamental, for He is fundamental, and He is everything; as it is written: *In the beginning Elohim created.* He was only named יהוה after man and the universe were created. The word יהוה explicitly states that He is Master and Lord of all. Seest thou not that the word יהוה explicitly states that He is Master of all created things? Nor can any one be proclaimed Lord until the thing over which he is Lord becomes a fact; similarly no being can be established unless it has a master. But the name Elohim is fundamental, and does not imply priority, or posteriority, or the existence of a created thing. The ancients say concerning the verse *in the day when* יהוה אלהים *made earth and heaven: He mentioned a complete name concerning a complete world.* The words *in heaven* indicate all that is in heaven, stars and angels; for all worship Him, and believe in truth with all their power and understanding, as it is written: *And the heavens shall praise Thy wonders, also Thy belief in the assembly of the holy ones. For who in the skies can be compared unto the Lord? Who among the sons of the mighty is like unto the Lord? &c.* And the words, *and upon the earth*, signify that which is on earth, rational beings and animals; for it is evident from all things that He is the God of truth. All rational beings acknowledge this, and believe in that thing, although His names and words vary among them. For it is written: *For from the rising of the sun even unto the going down of the same, My name is great among the Gentiles.* And the words *there is none else* indicate that He is the only

one in truth, as I shall explain in this section. Our teachers of blessed memory said that a man should learn all proofs that might possibly occur to him that He is one, and there is no other, as it is said: *Be diligent to learn the Law, so that thou mayest know what to answer a heretic.* I am obliged to explain here this proof in order that one may be strengthened in the truth that He is one, and is the Creator of all things. Know that all things that exist and are known, vegetables and animals, are composed of four elements, which are earth, water, fire, and air: it is from them that they are created, and it is to them that they will return, and become effaced. This is known by true demonstration. The element in them is visible, and can be tested. Now since the element is visible and can be tested, for they are established and blended together, we know from our understanding that another creator moulded them, and they were not created of their own accord. For some of these elements may overpower the others, annihilate and destroy them, as, for instance, water extinguishes fire, and the wind dries up water; and similarly in other cases. Moreover, they decay and vanish. Similarly it is known that the spheres and stars were created by some one else, and were not created by themselves. Now since we know by the understanding of our heart that everything has a creator and a founder, and that nothing is created by itself, it is clear and evident with truth and certainty that He who founded and created the world, who rules and guides it, is Master of everything without doubt or uncertainty. He is God alone to whom no image or likeness can be compared, as it is written: *To whom then will ye liken God? or what likeness will ye compare unto Him?* And so did Moses our teacher say:

And ye saw no form, only ye heard a voice. By these proofs it is established in our minds, and becomes manifest in our thoughts that God exists, and that we know of Him no form or likeness except the splendour of His glory; as it is written: *And he beholds the form of the Lord.* And that is the form of the splendour of His glory, and that which is approximately near His glory, though they do not resemble one another.—When we enter a house, although the builder who built it is not present, we know that undoubtedly a builder built it, as if we were present at the time of its construction. But if we try to conjure up in our mind the form and likeness of the builder, his stature, the colour of his hair, and other details, we would fail to accomplish it by mere belief. Now since we are unable to grasp, from his work, the details about a man who is like us, how much less can we conceive the likeness of the Creator of all things, blessed be His name! I give this proof in order that it may be fixed in our heart, and established in our mind with certainty, that the fact that a thing is made is evidence that there is a maker, as if we had seen him make it; and the intellect cannot deny the existence of the maker merely because he is not present, for this parable makes this idea clear to the mind. As it is written: *Hast thou not known? hast thou not heard? The everlasting God, the Lord, the Creator of the ends of the earth, fainteth not, neither is He weary, there is no searching of His understanding.*

'The second precept enjoins us to consider the Creator as the only one, and to believe in our heart and thoughts that He, in truth and without any doubt, is one, and that there is no other besides Him. We must not attribute to Him any likeness or semblance of any corporeal thing

in the world, although such things occur in Scripture, as for instance, *the eyes of the Lord*, *the hand of the Lord*, *the earth is My footstool*, and many other similar cases. These expressions are only used in order to liken Him in accordance with human speech, as it is also written: *The Lord hath sworn by His right hand and by the arm of His strength.* It is also our duty to believe with truth and certainty that He is one in His essence and glory, without increase or decrease, without conjunction or division, without change or motion. But everything else besides Him increases and decreases; is divisible; becomes new and old; is joined and divided; has a beginning and an end; is subject to change; decays and is set firm. None of these things, however, apply to our Creator, whose memory is exalted, as it is written: *Hear, O Israel, the Lord is our God, the Lord is one.* And he who desires to prove that there is no other besides Him at all, should investigate the law of singular and plural, of the number and the numbered. It will become evident that the plural is composed of units, as the ancients have taught. Now since 2, 3, 4, &c. come after 1, it is evident that 1 is without any doubt prior to any other number. It is also established that the plural contains 1, and that 1 is prior to all the others, for after 1 we count the other numbers, and we only say 2, 3, &c. after we said 1. Now since the truth of the matter has been established that our Creator, whose name is exalted, is prior to anything that is first, we know that there is none like Him, that He has no second or anything similar. For those misguided people who declare that He has a second cannot be consistent with a perfect mind and say that He is one. Since it has been established that He is prior to anything that is first, it is manifest

that He has no second. In consequence of all the reasons we have mentioned, it is inconceivable that the Creator of all things should have any of the qualities possessed by all other beings. For He is one in truth, and there is no other besides Him, as we have stated above. For anything that possesses a similitude, adjunct, divisibility, changeability, corporeality, and motion must necessarily be subject to increase and decrease, and must have a beginning and an end, and hence is not one at all. From all these proofs we know in truth and principle that our God is one, as it is written: *See now that I, even I, am He, and there is no God with Me; I kill and make alive; I wound and heal; and there is none that can deliver out of My hand.* It is also written: *Hast thou not known? hast thou not heard? The everlasting God, the Lord, the Creator of the ends of the earth, fainteth not, neither is He weary, there is no searching of His understanding.*'

In this passage the kernel of mediaeval Jewish philosophy is contained, for it is practically on these lines that later Jewish philosophers proved the existence and unity of God. Kaufmann was certainly right in pointing out that Bahya followed Hefes in proving the existence of God from the composition of the four elements.[126] Here again Hefes meets with Sa'adya who treats of the same topic in the second chapter of *al-Amānāt wal-I'tikādāt.* They both explain the anthropomorphic expressions that occur in the Bible.[127] The difference in temperament between these two writers is clearly marked. Sa'adya was always in a polemical vein, and consequently treated the

[126] See Judah b. Barzillai, *Commentary on the Sefer Yesirah*, p. 335.

[127] Comp. especially وهذه [الالفاظ الجسمية] ارشدك الله وامثاله مجازات عندنا فى اللغة (ed. Landauer, p. 89).

subject from all possible points of view, refuting actual and imaginary doctrines. He is never content to expound his own beliefs, but is always at pains to prove the untenability of any other opinion. Ḥefeṣ, on the other hand, is calm and impassive. Nothing exists for him but his own convictions. His thoughts and ideas are simple and naive. He does not enter into intricate discussion, but gives illustrations from familiar objects. As his own convictions are to him self-evident, there is no need to refute the doctrines of others. Grant his premisses, and his conclusions will follow quite naturally.

Whether Ḥefeṣ wrote any special treatise on philosophy is unknown. As such a book is nowhere mentioned, the assertion may be hazarded that he incorporated all his philosophical speculations in the Book of Precepts.

Another book by Ḥefeṣ is alluded to by himself in the Book of Precepts.[128] This was a treatise on Quantities or Measures (مقادير, i. e. שעורים). But only the intention of composing a book devoted to this subject is recorded there, and it is not known whether he carried out his resolution. It should be observed that the passage in question is slightly corrupt. It is as follows: ושרוח הדה אלמעאני פיטול פנכתצרה ולאן קד עולנא עלי בסט שרח אלמקאדיר אעני אלשעורים פי כתאב אן נפרד לה. *The explanations of these subjects are long; we abridge them, because we have in mind to treat at full length of all the quantities in a book which we shall devote to this subject.* The verb עול is ambiguous, as it usually denotes *he relied upon.* Accordingly it would be reasonable to assume that the book had already been written. Dozy, however, gives also the meaning of *prendre résolution*, and this suits most admirably the continuation

[128] Fol. 19 a, l. 1. See note to that passage.

נפרד. It is the latter word, which is imperfect, that forces the conclusion upon us that when Ḥefeṣ wrote that remark the book on Quantities was not yet committed to writing. Whether it was ever written cannot be stated with certainty. It is nowhere else quoted, and in absence of any corroborative evidence about the existence of such a work, this question must be left undecided.

As to the glossary to the words of פטום הקטרת (תפסיר אלאלפאט̇ מפיטום הקטורת)[129] it can be stated with certainty that it never formed a separate work. It is a very brief commentary, and extends over half a page. It was the system of Ḥefeṣ to give an explanation of the difficult words that occurred in the biblical or rabbinic passages that he quoted. Such 'commentaries' are found in our fragment.[130] It is to the credit of Steinschneider that he recognized this commentary as an extract from the Book of Precepts.[131] This conjecture is now indisputably verified.

It is unlikely that Ḥefeṣ is the author of the glossary to the Halakot Gedolot (אלפאץ̇ גדולת לחפץ̇) which is mentioned in a Genizah fragment containing lists of Hebrew and Arabic books.[132] We know that Ḥefeṣ was no admirer of the author of that work. We have the testimony of Ibn Balʿām and Maimonides that Ḥefeṣ severely criticized the method of the author of the Halakot Gedolot, and he would have had little reason to help to popularize that work, unless we assume that he wrote the glossary in the early part of his life, while he was still under the influence of that great codifier.

129 It has been printed in its entirety by Horowitz in בית נכות הלכות, II, pp. 63 ff.

130 See fols. 27 b and 29 a.

131 *Arabische Literatur der Juden*, § 62.

132 See Poznański, אנשי קירואן, p. 27, note 2.

Two anonymous works on Halakah have been ascribed to Ḥefeṣ without any justification. Part of a halakic Midrash was published by Dr. J. M. Freimann under the title והזהיר, Ḥefeṣ Alluf being given as the author.[133] This assumption rests on faulty, though ingenious, combinations. The identity of the book itself cannot be established with certainty, and there is not a particle of evidence to justify any connexion with Ḥefeṣ. There is accordingly no need to compare that book with the Book of Precepts in order to show the difference of method adopted in this work. Indeed, Freimann himself saw the weakness of his position, and in his preface to the second volume admits that his assumption is full of serious difficulties.[134] Nevertheless he allowed the name of Ḥefeṣ to appear as the author. The statement of Freimann that Ḥefeṣ lived after the author of the *Midrash Hashkem*[135] rests on a misunderstanding of the passage from Samuel b. Jam''s הלכות שחיטה. Freimann had this passage in a Hebrew translation which was very vague. Samuel b. Jam''s words do not in the least connect Ḥefeṣ with the author of that book. He merely gives a certain opinion about הגרמה, and then remarks והי אלטריקה אלדי (!) סלכהא ר׳ חפץ אלוף ז״ל, *This is the way which Ḥefeṣ Alluf entered*, that is to say, Ḥefeṣ expressed the same opinion.[136]

The other book is that which is known under the title of ספר המקצעות. Rapoport at first ascribed it to R. Ḥanan'el.[137] But having been confronted with a number

133 His reasons for this identification are given in his preface, I, § 3.

134 Chapter V, towards the end.

135 Preface, vol. I, § 4, end.

136 See Steinschneider in Geiger's *Zeitschrift*, II, p. 77; *ibid.*, XI, p. 94; *Hebräische Bibliographie*, 1869, p. 133; *ibid.*, 1873, p. 4.

137 See his biography of R. Ḥanan'el, note 36.

of difficulties, he was obliged to give up that view, and subsequently transferred the authorship to Ḥefeṣ.[138] He even goes to the extent of suggesting that the ספר המקצעות was part of the Book of Precepts, and dealt with civil law. The name מקצעות is accordingly an allusion to the talmudic passage in which it is stated that he who wishes to be wise should occupy himself with civil law, for there is no branch of the law greater than that.[139] There is apparently some support for this view in the fact that one of the quotations from the ספר המקצעות actually occurs in the fragment of the Book of Precepts which has been preserved. Thus it is said in *Pisḳē Recanate*, 464: כתבו רי"ף ור"ח ז"ל דאע"ג דאין גובין קנס בבבל מנדין ליה עד דמפיים לבע"ד וכן כתוב בספר המקצעות. The same opinion is expressed by Ḥefeṣ who gives a more detailed description of the procedure: פאמא אן אסתעדא ראובן עלי שמעון פלילזם אלחאכם ארצׄא ראובן ואלרצׄא פי דלך פגיר מחדוד כאלמחדוד מנה פי ארץ ישראל וחדה פי גיר ארץ ישראל תוסט תקאת אהל אלמכאן חסב חאלתי אלכצמין פי אלזמאן אלחאצׄר פאן תאבא שמעון ען קבול דלך פליחרם לדלך. *If Reuben complained against Simeon, the Judge must compel Reuben to satisfy Simeon. The amount wherewith he is to satisfy him is not fixed as it is in Palestine; but it might be determined by some of the respectable people of the town in accordance with the circumstances of the two litigants. If Simeon refuses to comply with the decision, he is to be excommunicated.*[140] This concurrence of opinion, however, must be regarded as accidental, for a number of authorities are cited who rendered the same decision. In *Pisḳē*

[138] *Kebuṣat Ḥakamim*, p. 55.

[139] Baba batra 175 b. See Rapoport, *op. cit.*, p. 58.

[140] Fol. 2 b, ll. 12 ff. The case treated of is as follows: Simeon owes Reuben some money which is in the category of *fine*, and hence cannot be collected in Babylon.

Recanate, Alfasi, R. Ḥanan'el and ספר המקצעות are quoted, while R. Meir of Rothenburg ascribes this opinion to the Geonim, Alfasi, Natronai, and Ḥefeṣ.[141] Rapoport, accordingly, might have ascribed the ספר המקצעות to Natronai.[142]

On the other hand the *Sefer Ḥefeṣ* which is frequently quoted by French and German Halakists should be allowed to have Ḥefeṣ as its author. Although none of the quotations from the *Sefer Ḥefeṣ* happens to be preserved in our fragment, and there is thus no evidence of a positive nature for this identification, there is no sufficient ground for rejecting this obvious connexion of Ḥefeṣ with that book. This *Sefer Ḥefeṣ* was in all probability the Book of Precepts which the Halakists who were not familiar with Arabic quoted second hand, and hence the name of the author was unknown to some of them.[143] There is hardly any likelihood of that book having been translated in its entirety into Hebrew. For in that case its disappearance would have been strange indeed.

Two objections have been raised against the identification of this book with the Book of Precepts, but on careful examination they will be found to have no weight. It has been remarked that the quotations from the Book of

[141] *Responsa*, ed. Prague, 250. See Rapoport, *op. cit.*, p. 56.

[142] I cannot resist the temptation of putting down a suggestion which occurred to me, and might occur to some one else, though I am perfectly convinced it is utterly unfounded, and that is to consider the ספר המקצעות as a translation of the כתאב אלמקאדיר. The root קצע is sometimes synonymous with קצב, which would be a good equivalent for قدر in some of its significations. But, as in Hebrew, the technical term is שעור, this suggestion cannot be seriously considered.

[143] Abraham of Lunel, who quotes Ḥefeṣ in המנהיג, pp. 61 a and 67 a, took the passage from Isaac ibn Ġayyaṯ. Similarly, in *Pisḳē Recanate*, 386, it is explicitly stated that the quotation is borrowed from Alfasi. Comp. especially Judah b. Barzillai's quotation discussed above.

Precepts are of a different nature from those of the *Sefer Ḥefeṣ*.[144] This is, however, not borne out by the data at our disposal. It can be safely asserted that all quotations from the *Sefer Ḥefeṣ*, with the exception of one or two which will be presently dealt with, may have easily formed part of the Book of Precepts. See especially the passage in *Or Zarua'*, III, *Piskē Baba Ḳamma*, 370, where the exact meaning of הִכָּה is determined by biblical usage of that verb. This is the method of Ḥefeṣ throughout his Book of Precepts.

The other objection is based upon the fact that Ḥefeṣ is supposed to be quoted in the *Sefer Ḥefeṣ*. R. Moses of Coucy, in his *Sefer Miṣwot Gadol*,[145] says: ובספר חפץ כתוב שכך היה נוהג מר חפץ גאון שמביאין שתים וג׳ כתובות מקרובותיה ונותנין כפחות׳ שבהן. If Ḥefeṣ was the author of the *Sefer Ḥefeṣ*, it is asked, how is it possible that he should mention his name in this manner? Rapoport, who anticipated this objection, suggests an ingenious, though hardly convincing, solution. Ḥefeṣ, he says, was blind, and was therefore unable to write. His pupils, accordingly, wrote down whatever he dictated to them, and subsequently added all the customs their teacher observed. As a mark of respect they called the book after their teacher, and dignified him with the title Gaon.[146] The explanation, however, has failed to carry conviction, and scholars are still undecided. But a careful examination of the passage in *Sefer Miṣwot Gadol* will not only do away with the objection, but will enable us to use it as proof that Ḥefeṣ was the author of the *Sefer Ḥefeṣ*. That R. Moses of Coucy does not quote the passage verbatim is evident from the fact that

144 See Poznański, אנשי קירואן, p. 28.

145 Positive precept 48, p. 127 b.

146 *Ḳebuṣat Ḥakamim*, p. 56.

he does not state under what circumstances the marriage documents are to be brought. He only gives the mode of procedure, but does not say when this is to be done. Of course the circumstances are fully explained in the *Sefer Miṣwot Gadol*, and hence the reader sees to what it refers. Accordingly the quotation from the *Sefer Ḥefeṣ* is not in *oratio recta*, but in *oratio obliqua*, and the original words were וכן המנהג. R. Moses of Coucy, wishing to avoid ambiguity, stated whose custom it was. For if he said וכן המנהג it might have been taken to mean that he himself was accustomed to do so. This hypothesis is not without foundation. For this practice in the case of a widow or divorced woman who lost her marriage document is given at full length by R. Meir of Rothenburg in the name of the *Sefer Ḥefeṣ*, and is as follows: כתב בעל החפץ אשה שאבדה כתיבתה ונתאלמנה או נתגרשה גובה אפי׳ תוספת ומביאי׳ ב׳ או ג׳ כתובות של קרובותיה ונותני׳ לה כפחותה מהן ובשבועה וכן המנהג.[147] Here we have the same passage from the same book in *oratio recta*, but instead of the words כך היה נוהג מר חפץ גאון, we simply have וכן המנהג. That the last two words were not added by R. Meir of Rothenburg[148] is evident from the omission of the sentence כך היה נוהג מר חפץ גאון. It thus becomes quite clear that R. Moses of Coucy, who seems to have been well informed, knew that Ḥefeṣ was the author of the *Sefer Ḥefeṣ*, otherwise he could not have amplified the words וכן המנהג in the manner he did.

Further support, though less conclusive, for this view is to be derived from the curious fact that a number of

[147] *Responsa*, ed. Prague, 852.

[148] Indeed, *Mordekai* on Ketubot IX, § 234 (ed. Wilna), who quotes this very passage, omits these two words. But it is obvious that he borrowed the quotation from R. Meir of Rothenburg, and did not know where it ended.

Halakists of the thirteenth century ascribed this book to R. Ḥanan'el.[149] Rapoport conclusively demonstrated that a number of decisions quoted from the *Sefer Ḥefeṣ* are opposed to those found in R. Ḥanan'el's authenticated works. It was this consideration that led Rapoport to accept the suggestion of Reifmann, anticipated by Fürst, that Ḥefeṣ was the author of that book.[150] Now this confusion of authors can only be accounted for if the real author of that book had the initials ר"ח, which were intended to stand for רב חפץ. But to some Halakists who were not familiar with Arabic this name was unknown, and they therefore took these letters to stand for ר' חננאל. Had not these letters been the initials of the real author, the confusion could hardly have arisen.

We thus have three arguments in favour of the authorship of Ḥefeṣ: (1) The obvious connexion of the names; (2) the quotation in *Sefer Miṣwot Gadol* and Responsa of R. Meir of Rothenburg; (3) the wrong ascription to R. Ḥanan'el. On the other hand, no evidence whatsoever has been hitherto adduced against his authorship.

There are, however, some quotations from the *Sefer Ḥefeṣ* which, to my mind, could scarcely have formed part of the Book of Precepts. Thus from the *Or Zarua'* it seems that the *Sefer Ḥefeṣ* contained Responsa of Naṭronai and decisions of Palṭoi and the Academies.[151] Now I have often had the occasion to remark that Ḥefeṣ never quotes post-talmudic authorities. Moreover, in some cases this work is called ספר חפץ, and in others ספר החפץ. The latter occurs in the passage where Palṭoi is quoted. I therefore

[149] See Rapoport, *R. Ḥanan'el's Biography*, note 36.

[150] *Kebuṣat Ḥakamim*, pp. 55 ff.

[151] III, Baba ḳamma 281, 284.

venture to suggest that there were two books, one called ספר חפץ, and the other ספר החפץ. The former was the Book of Precepts, and meant *the Book by Ḥefeṣ*, while the latter was a collection of gaonic responsa and decisions, and was probably vocalized סֵפֶר הַחֵפֶץ, the allusion being to Ps. 34. 13. Later writers confounded these two books, and the distinction was lost sight of. We consequently find extracts from the Book of Precepts headed בספר החפץ,[152] while a Responsum is ascribed to the ספר חפץ.[153]

III

The Book of Precepts

It is fairly certain that Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ's Book of Precepts was the first attempt to codify the talmudic laws in Arabic. Indeed it may claim priority in giving an exhaustive, though brief, account of all ordinances in a logical order in any language. He went beyond his predecessors by collecting all the precepts, and arranging them into groups.[154] Instead of arranging positive precepts in one group and negative ones in another, as is done by practically all writers, including Maimonides, he incorporates all precepts, positive and negative, belonging to one category, in one book (פצל). He then divides them into two or more sections according to their subject-matter.

[152] *Or Zarua'*, Baba ḳamma 370. [153] *Ibid.*, 281.

[154] Rapoport (*Ḳebuṣat Ḥakamim*, p. 58) states that Ḥefeṣ arranged the precepts without any order or logical division, but divided them into chapters in accordance with the punishments. That this is incorrect is easily seen from the preserved fragment as well as from the two precepts quoted by Judah b. Barzillai. The passage in Maimonides's *Sefer ha-Miṣwot*, p. 55, upon which Rapoport bases his assertion, does not in the least warrant such a conclusion, as will be seen below.

These sections are in their turn subdivided into positive and negative precepts. Where necessary, he assigns different classes to precepts that are obligatory throughout all ages and countries, and to those that are only incumbent during the existence of the Temple, or only in Palestine. It was a monumental work, a code in the real sense of the word, and contained a good deal of material which from the strict point of view of the codifier might have been considered irrelevant. But as a theologian Ḥefeṣ had to assign reasons for every precept. What other writers did in various treatises, he attempted to incorporate in one book. Our fragment, which consists of sixty-three closely written pages, comprises fifty complete precepts and parts of two others, that is to say, about fifty-one precepts. Although they greatly vary in extent, it will be readily granted that we have here a fair sample of the average length of a precept. We are thus justified in assuming that these sixty-three pages represent a little less than a twelfth part of the book, minus the introduction, so that the enumeration and discussion of the precepts occupied approximately eight hundred pages. Add to this the introduction, which must have been rather lengthy,[155] and it is evident that the entire book contained something like a thousand pages.

As we do not possess Ḥefeṣ's introduction (مدخل) to this book we cannot state with certainty the reasons that induced him to compose the Book of Precepts. It is, however, easy to see that his purpose was mainly halakic. Not being satisfied with the treatment of the subject in the Halakot Gedolot, which is incomplete, he determined to codify the ordinances in a more convenient manner.

[155] See below.

Furthermore, Arabic at that time practically supplanted Aramaic as the vernacular among the bulk of the Jews, and this book supplied a much-felt need. It could be used by the layman who did not care to enter into the minute discussions of the Talmud, which was written in a dialect that few understood in those days; while even the profound talmudic scholar might profit by it, as it contained all the sources upon which the decisions were based. Zunz hesitatingly suggests that it may have been directed against Karaitic works of the same title that were written at that time.[156] But the absence of any polemical allusion militates against this view. There is only one place where Ḥefeṣ refutes the opinion of another scholar. This is in connexion with the age when a girl attains her majority.[157] But as the dispute turns on the interpretation of the statement of Samuel אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד, it is obvious that the scholar whose view Ḥefeṣ refuted was a Rabbanite.

As to the structure of the Book of Precepts we know that it had a lengthy introduction (مدخل) which, apart from defining the author's system and method, gave a survey of the principles underlying the biblical and talmudic ordinances. Ḥefeṣ states[158] that in the introduction he explained and discussed all cases where option was allowed. It was in that part of the work that his strictures on the author of the Halakot Gedolot were expressed. Although neither Ibn Balʿām[159] nor Maimonides,[160] from whom we know that Ḥefeṣ criticized the method of the Halakot Gedolot,

156 Haarbrücker's *Specimen of Tanḥum Yerushalmi*, p. 54.

157 Text, fol. 22 b.

158 Fol. 17 a, ll. 17 ff.

159 Commentary on Deut. 30. 2 (ed. Fuchs).

160 *Sefer ha-Miṣwot*, p. 5 (ed. Bloch).

states in what part it occurred, it is legitimate to assume that it found place in the introduction. For it is in the introduction to his *Sefer ha-Miswot* that Maimonides criticizes his predecessors.

It is impossible to say exactly how many parts the book consisted of; but there were at least thirty-six of them, for the thirty-sixth part is quoted by Hefes himself.[161] In his treatment of individual precepts he is quite methodical, though monotonous. He practically uses the same formula in every case. Positive precepts are introduced by חגנב or תאמר, while negative ones invariably begin with חנהי, all of which verbs are either used impersonally or have שריעה as their subject. In a comparatively few words a *résumé* of the biblical law is given. He then goes on to state the ramifications and amplifications added by the Rabbis. He always quotes the passage upon which his decisions are based, first giving the pentateuchal verses and then the rabbinic passages. In this respect he radically differs from Maimonides who does not reveal his sources.

The entire range of tannaitic and amoraic literature is at the command of Hefes, and he makes ample use of both Talmudim and of all halakic Midrashim. He refers to the Tosefta, Sifra, Sifre, Sifre Zutā, and to both Mekiltas, all of which seem to be of equal authority to him. A curious instance may be given here. The Mishnah in Kelim[162] records a controversy between the schools of Hillel and Shammai concerning the defilement of bands used for wrapping up scrolls. Shammai's school maintain that such bands are subject to ritual defilement, no matter whether they are embroidered or not, whereas Hillel's school are of opinion that only those that are not embroidered are

[161] See text, fol. 12 a, l. 15.

[162] 28. 4.

susceptible to uncleanness. Rabban Gamaliel adds his opinion that in both cases the bands cannot be defiled. The Mishnah gives no decision on this matter, but the Tosefta explicitly states that the matter is to be decided in accordance with the opinion of Rabban Gamaliel.[163] Maimonides in his commentary on the Mishnah,[164] and in his Code,[165] disregarding or overlooking the Tosefta, rejects Rabban Gamaliel's view, and adopts that of Hillel's school, as is usually the case when the Hillelites and Shammaites disagree on a point of law. Ḥefeṣ, however, decides in accordance with the opinion of Rabban Gamaliel, and quotes the passage from the Tosefta (without indicating the source, as is his custom) as his authority.

With the scanty material at our disposal it is impossible to attempt a reconstruction of this work. Nevertheless from the quotation found in the works of other writers, and from the numerous allusions in the preserved fragment, we are able to glean a few details which give us some idea of the nature and contents of the other parts. The introduction has already been referred to above. The first book contained ethical precepts, as may be seen from the first two precepts quoted by Judah b. Barzillai. The numerous references to this book show that it was of considerable length. In it Ḥefeṣ had the opportunity of giving utterance to his philosophical and theological speculations. This book also dealt with the relation of God to man, and hence some of the ordinances appertaining to first-fruits and heave-offerings were described there.[166] For the same reason the ethical side of vows was discussed in that book, and a principle was laid down whereby to know

[163] Tosefta Kelim, Baba batra 6, 4.
[164] Ed. Derenbourg, p. 217.
[165] Hilkot Kelim, 22. 6.
[166] See text, fol. 13 a, l. 22.

what kind of vows may be made nowadays, and which are forbidden.[167] It also pointed out that the judges are obliged to urge a man to fulfil his vows,[168] and that the vow is to be carried out during the time set for it; if no time was set, he must carry it out at the earliest opportunity.[169] Maimonides, too, preserved a short sentence which is supposed to belong to the first book. It is as follows: ומנהא את̇נין ות̇לת̇ין מעני אכ̇ברנא באנה תב̇ ותע̇ יתו̇ל̇י פעלהא לא נחן גׄמיעהא מצׄמון. *Out of them are thirty-two cases concerning which He informed us that He who is blessed and exalted will supervise their committal, not we; all of them are explicitly stated.*[170] Maimonides who explains this passage says that the thirty-two cases are twenty-three persons who are punished with being cut off (כרת), and nine who are put to death by God. We thus know that this book treated of certain transgressions and their punishments. It should, however, be observed that Maimonides does not mention Ḥefeṣ by name in this passage. It is the plausible

[167] ואלנדור אלתי יצח פעלהא פי הדא אלזמאן ומא לא יצח פעלהא פקד דכרנא עיונהא פי אלפצל אלאול (*ibid.*, l. 19).

[168] See text, fol. 20 b, l. 4.

[169] *Ibid.*, fol. 21 b, l. 20.

[170] *Sefer ha-Miṣwot*, ed. Bloch, p. 55. My translation of the last word is against the Hebrew rendering of Ibn Tibbon, who translates מצׄמון by נערבים, *guaranteed.* Although that word happens to have that signification, it is more than doubtful whether it suits the context. Moreover, Maimonides explains the words גׄמיעהא מצׄמון in the following manner: אנ̈ה תע̇ צׄמן אנ̈ה יכרית זה וימית זה, *that He who is exalted explicitly stated that He would cut off one and put the other to death.* Here again Ibn Tibbon has ערב for צׄמן. But where is the guarantee expressed? or what need is there for a guarantee? What Ḥefeṣ said is that some punishments are to be administered by God Himself, and this would naturally be in cases where the Bible states וְהִכְרַתִּי or some other word. Now ضمن means *be placed*, *deposited*, and hence also *contained* (in the fifth conjugation, which has a passive meaning). The signification *he stated* is a simple development of *he made it contain* (as the contents of a book).

conjecture of Rapoport;[171] but it has no independent corroboration, except that in the preserved fragment Ḥefeṣ enumerates twenty actions for which, according to tradition, God, not man, administers punishment.[172] Then even if we grant that Ḥefeṣ is meant by צאחב כתאב אלשׂראיע, it is not certain whether the above quotation is from the first book. Maimonides uses the expression פי אול פצל which is not elegant Arabic for the *first book*, and ought to be אלפצל אלאול. It is only in colloquial Arabic that one says *awwal nauba* = 'the first time', instead of *annauba al-ūlā*, or better still, *al-marra al-ūlā*. Is it not possible that Maimonides merely meant *at the beginning of a book*, as if he would have said פי צדר פצל?[173] It is true that Ibn Tibbon who rendered it by בשער הראשון took the phrase in its colloquial sense; but then it is quite possible that the translator misunderstood the author.

To the second book we have one allusion by Ḥefeṣ himself. From it we learn that that book dealt with the acquisition of slaves and all the laws appertaining thereto.[174]

The third book, part of which is preserved, dealt with the laws of damages, and contained four sections. Our fragment begins with the middle of precept 8, section 3

[171] *Ḳebuṣat Ḥakamim*, p. 58.

[172] ותצ̇מן אלנקל באן כ̇ פעלא לם תדכרהא אלשריעה עקאב פאעלהא ליסת אלינא בל אללה תברך (fol. 4 a, l. 21).

[173] The same usage is found in Ḥefeṣ (fol. 8 a, l. 16), פי אול אלפצל אלב̇, *at the beginning of the second book.*

[174] קד שרחנא הדה אלשריעה שרחא שאפיא פי טי שרחנא כי תקנה עבד עב̇ פי אול אלפצל אלב̇ נסתגני ען דכר שי מנה ההנא. *I have already explained this precept* (concerning a man sold into slavery for theft, Exod. 22. 2) *satisfactorily in the midst of my explaining the law about the acquisition of a Hebrew slave, at the beginning of the second book; I have thus no need to mention anything here* (*loc. cit.*).

of this book. Further on a detailed discussion of the precepts that are preserved in this fragment will be given. For the present I only wish to remark that it seems to me that precepts 3–8 and 10, 11 of section 4 of this book do not belong here. All the other precepts deal with damages, while those just mentioned treat of sacrifices. Considering the numerous errors that crept into our copy such a supposition is not precluded.[175] Of course the reverse may just as well be the case, that is to say, it is possible that the precepts dealing with damages are misplaced here, while those treating of sacrifices are in their place. This alternative suggestion would find support in the fact that the immediately following book also deals with sacrifices.

The fourth book treats of free-will offerings, vows, consecrations, and a few other priestly laws. It contains thirty-six precepts, which are divided into three sections according to their subjects.

The fifth book is devoted to special kinds of ritual defilement resulting from coming into contact with dead bodies or creeping things. As the ramifications of these precepts are extremely vast, while only a few verses are devoted to them in the Pentateuch, each precept extends over considerable length. Fourteen pages are taken up by the first two precepts and a portion of the third.

There are two references by Hefes to the sixth book, and from them we learn that it dealt with the tithes of corn, &c.,[176] and the various kinds of blood.[177] It is very

[175] See, especially, text, fol. 8 a, l. 11.

[176] אלמעשרות סנדכרהא פי אלפצל אלן (fol. 13 a, l. 18).

[177] וסנדכר צנוף אלדמא פי שריעה וכל דם לא תאכלו פי אלפצל אלתאלי להדא אלפצל אן שא אללה. *We shall enumerate the various kinds of blood in the precept 'ye shall eat no blood' in the book which follows this one,*

likely that its main subject was things that are permitted to be eaten and those that are prohibited. Tithes and blood would naturally be included under these headings.

The tenth book dealt with various kinds of blemishes found in animals, according to an allusion to it by Ḥefeṣ.[178]

The fourteenth book is once referred to, and we learn that its theme was the firstlings of animals.[179]

From the reference to the second precept of the nineteenth book it seems likely that that book dealt with various kinds of defilement. Ḥefeṣ quotes a passage from tractate Nazir dealing with certain causes of defilement, and he then remarks: *I shall explain this passage in the second precept of the nineteenth book.*[180]

The thirty-sixth book was similar to the tenth, and treated of blemishes that are found in human beings. According to the allusion to it this book was specially devoted to the elucidation of all the terms used for the various kinds of blemishes.[181]

It will thus be seen that Ḥefeṣ arranged the precepts in a logical order, but tried to follow the Bible as closely as possible. The ethical precepts take precedence of all others, for they are the mainstay of religion. These ordinances disposed of, the author at once takes up the laws in Exodus, which are followed by those of Leviticus. Keeping the logical arrangement in mind, he is obliged

please God (fol. 26 b, l. 7). As this remark occurs in the fifth book it obviously refers to the sixth.

178 וסנסתופי שרח דלך ואשבאהה פי אלפצל אלעאשר. *I shall complete the explanation of this subject* (of blemishes) *and similar ones in the tenth book* (fol. 12 a, l. 21).

179 ואלבכורות איצֿא פסנדכרהא פי אלפצל אליֿד (fol. 13 a, l. 19).

180 וסנשרח הדא אלקול פי אלשריעה אלבֿ מן אלפצל אליֿט (fol. 20 a, l. 16).

181 See text, fol. 12 a, l. 14.

to deviate now and again from the biblical order. This is naturally unavoidable, as precepts of the same character are found scattered in two or more books of the Pentateuch. Thus the cardinal precepts of the fourth book of Hefes's work occur in Leviticus, for it is in that book that free-will offerings are first mentioned; but there are a few kinds of these offerings that are to be found in Numbers. Similarly in the case of vows. The laws appertaining to a Nazarite are to be included in this category, but they occur in the sixth chapter of Numbers, while other ordinances about vows occur in the thirtieth chapter of that book, and some are in Leviticus.

IV

The Preserved Fragment compared with Maimonides

While giving a *résumé* of the precepts that are preserved in this manuscript, I find it instructive to compare them with those enumerated by Maimonides in his *Sefer ha-Miṣwot.* In his younger days Maimonides regarded Ḥefeṣ as a reliable authority, and followed him in various explanations of the Mishnah, though he seldom mentions his name. It is only in two places that Maimonides declares his indebtedness to Ḥefeṣ, and in both cases he throws the responsibility of his errors upon the latter. When asked by his pupils about certain statements that occur in his *Yad ha-Ḥazaḳah* and do not harmonize with his commentary, he replies that the explanations found in his *Code* are the correct ones, whereas the others are due to the influence of Ḥefeṣ.[182] This, at all events, is sufficient ground for the assumption that Maimonides readily borrowed explanations from the latter.

Book 3, *section* 3, *precept* 8. Only the end of this precept is preserved. We are in the midst of a lengthy quotation

[182] *Pe'er ha-Dor*, 140, 142. The Hebrew translation by Tama is very vague and sometimes misleading. See Geiger, מלא חפנים, p. 55. The Arabic original of the first reference is given by Munk in his *Notice sur Abou'l Walid*, p. 198.

from Tosefta Shebu'ot 1, 8, dealing with the case of a man who entered the Sanctuary while ritually unclean, without being aware of it. As the following precepts show, this precept must have dealt with civil matters, and it is hard to see for what purpose such a quotation was introduced. It is, however, possible that this discussion was a mere digression. But I suspect that this section is disarranged, since in any case we have ordinances appertaining to damages and sacrifices in one and the same section.[183]

Ibidem, precept 9. He who kindled a fire which went forth and consumed his neighbour's crop or anything lying in the field should pay full damages. If the conflagration was caused by the wind, he who kindled the fire is free. It matters not whether he kindled the fire intentionally or not. If the fire crossed a river or pond which is eight cubits wide, or a public road which is sixteen cubits wide, he is not obliged to pay damages. If a man kindled a fire in his own yard and the flame or sparks flew over and consumed something in his neighbour's yard, it is necessary to investigate and see whether the fire as intended by him who kindled it was sufficiently strong to go over to the neighbour's yard or not. In the former case he is to pay for the damages, but not in the latter. As to the distance a fire is apt to cross while the wind blows, Tosefta Baba ḳamma 6, 22 is quoted. If while consuming a barn the fire also destroyed something which is customarily placed there, he who kindled it is obliged to pay for it.

This corresponds to Maimonides, positive precept 241, where three lines are devoted to it, reference being made to Baba ḳamma.

Ibidem, section 4*a*, *precept* 1. If an ox which is not in

[183] See above, chapter III.

the habit of goring gores a man to death, the ox shall be stoned, and its flesh shall not be eaten; but the owner of the ox shall be free. Thrusting, biting, crushing, and kicking are included in the category of goring. Beasts of prey, or otherwise, and birds are to be treated like an ox. If the owner of the ox sold or consecrated it, before it was put on trial, the action is valid; after that, the action is not valid. It is unfit for a sacrifice; it must therefore be sold, and the price thereof is to be used for repairing the Temple. If the ox was trained to gore, it is not to be killed, and is fit for a sacrifice. It is prohibited to derive any benefit from the body of an ox that was stoned.

Maimonides divides this precept into two: positive precept 237, merely stating that we are commanded to adjudicate the case of a goring ox, and negative precept 188, dealing with the prohibition of eating the flesh of a stoned ox. Ḥefeṣ regards these two as one precept, because they are the consequences of one deed.

Ibidem, precept 2. If the ox was in the habit of goring, the owner having been warned to guard it, and it killed a man, the ox is to be stoned, and the owner is worthy of death at the hands of God. The owner should also pay ransom, which should be fixed by arbitration. An ox put in this category is one which gored on three consecutive days. The owner must be warned in the presence of the judges. In case the ox is unmanageable, it must be slaughtered. The court is to compel the owner of the ox to satisfy his litigant. Tradition tells us that there are twenty crimes whose punishment, which is not mentioned in Scripture, is to be meted out by God. The different laws, depending upon the ownership of the place where the accident of goring took place, are minutely described in the

name of R. Simeon (Tosefta Baba kamma 1, 6). The proof that these two precepts do not apply to our times is to be found in Sanhedrin 2 a, Shabbat 15 a, and Berakot 58 a.

Maimonides does not count this precept separately. He obviously includes it in the preceding, not differentiating between *tam* and *mu'ad.* He no doubt rejects this as a separate precept in accordance with principle 7 which he laid down in his introduction to his *Sefer ha-Miswot.*[184] The key-note of that principle is that the developments and ramifications of a precept must not be counted separately.[185] He goes on to explain at length that the various cases under one heading must not be mistaken for precepts, even if the Pentateuch enumerates them separately.

Ibidem, precept 3. If the congregation of Israel erred unwittingly, and the thing was hidden from the eyes of the assembly; when their sin becomes known unto them, they are to offer a young bullock for a sin-offering and bring it before the tent of meeting. The rites are to be carried out in accordance with Lev. 4. 13–21. By the words *the congregation of Israel* the judges of the first rank are meant. The words *and the thing was hidden* imply that part of a law, not the entire law, was broken. The transgression must be such that, if committed wittingly, the transgressor would be cut off from his people, that is to say, his punishment would be כרת.

This corresponds to Maimonides, positive precept 68, where reference is made to Horayot and Zebahim.

Ibidem, precept 4. If a king sinned, and did unwittingly a forbidden thing; when his sin becomes known unto him, he shall bring a goat, a male without blemish. The rites

184 Ed. Bloch, pp. 21–6.

185 לא ינבגי אן יעדّ פקה אלשריעה̈ (p. 21).

are to be carried out in accordance with Lev. 4. 22–6. It is necessary that he himself should become aware of his sin. This sacrifice is specially prescribed for a king. If he transgressed while being king, and was deposed in the meantime, before he brought the sacrifice, he is to bring it afterwards, as though he were still king.

Maimonides does not count this precept separately, and he obviously includes it in the following. Here again, as in the case of precept 3, 4 a, 2, principle 7 would bar this precept from being reckoned separately.

Ibidem, precept 5. If a layman transgresses unwittingly, and subsequently becomes aware of his transgression, he should bring for his oblation a goat, a female without blemish. The rites are to be performed in accordance with Lev. 4. 27–35. This ordinance applies also to a member of the court of justice who acted on his own decision. If, however, he acted on the decision of the court, he is not obliged to bring the sacrifice. The transgressor is to bring the sacrifice only in the case when he committed the deed alone ; but if the deed was committed by more than one person, there is no need to bring an offering.

This corresponds to Maimonides, positive precept 69, where reference is made to Horayot, Keritot, Shabbat, Shebuʿot, and Zebaḥim.

Ibidem, precept 6. A man who commits a sin without knowing it, must bring a ram without blemish for a trespass-offering. The rites are to be performed in accordance with Lev. 5. 17–19. Tradition tells us that this sacrifice applies to a man in whose presence were two kinds of food, one of which was forbidden : he ate one kind and knows not which it was ; or to a man in a similar case of doubt. If he subsequently realized that he had trans-

gressed, he should bring a trespass-offering; but if he is still in doubt, he brings a *suspended trespass-offering*. If, however, after bringing a *suspended trespass-offering* (before it was slaughtered) he realized that he transgressed, or became sure that he did not transgress, it is necessary to delay the slaughtering of the animal. It must be allowed to graze until it contracts a blemish, so that it might be sold, and for the price thereof another animal be bought and sacrificed as a free-will offering.

This corresponds to Maimonides, positive precept 70, where the case is explained as by Ḥefeṣ and reference is made to Keritot.

Ibidem, precept 7. If the congregation of Israel erred by worshipping idols, they should bring a young bullock for a burnt-offering and a he-goat for a sin-offering. The rites are to be performed in accordance with Num. 15. 22–6. This precept, like precept 3 of this section, applies to the judges. The proof that this transgression is in connexion with idolatry is to be found in Sifre, p. 31 b, (ed. Friedmann).

Maimonides does not count this precept separately, according to principle 7,[186] and he obviously includes it in 68.

Ibidem, precept 8. One person who sins unwittingly by worshipping idols should bring a she-goat, a year old, for a sin-offering. The rites are to be performed in accordance with Num. 15. 27–8. The proof that this transgression is in connexion with idolatry is to be found in Sifre, p. 32 b.

This precept, too, is not counted separately by Maimonides, according to principle 7,[187] and he includes it in 69.

Ibidem, precept 9. A man who stole something, and is

186 See the preceding two notes, and the page to which they refer.

187 See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

unable to restore the stolen property and its double, or the value thereof, to its owner, shall be sold for his theft.

Maimonides does not count this precept separately, according to principle 7,[188] and he obviously includes it in positive precept 239, which deals with theft.

Book 3, *section* 4 *b*, *precepts* 1 *and* 2. He who is commanded to bring a tenth of an ephah of fine flour in connexion with certain sacrifices is forbidden to pour oil or put frankincense upon it. The prohibition against pouring oil is one precept, and the prohibition against putting frankincense is another. Tradition tells us that this prohibition is only against that part which is to be offered up, but the priest may pour oil or put frankincense upon the remainder. If he put frankincense on the part that is to be offered up, he may remove it. This naturally does not apply to oil, which cannot be removed.

Maimonides, too, counts these two precepts separately. They correspond to negative precepts 102, 103, where Menahot 59 b is quoted in order to prove that these two precepts are to be reckoned separately. The reason why Ḥefeṣ treats of these two precepts in one paragraph is because they are derived from one verse.

Book 4 deals with sacrifices which are offered freely ; it is explained that it is forbidden for a man who is not of the seed of Aaron to offer up sacrifices upon the altar ; it further treats of vows, consecration of property, estimation of lives, and similar subjects. It contains thirty-six precepts, which are divided into three sections. The first section treats of animal sacrifices, and does not apply to our times. This section is subdivided into two subsections : one containing ten positive precepts, and the other com-

[188] See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

prising eight negative precepts. The second section contains seven precepts dealing with meal-offerings, and is also inapplicable to our times. It is subdivided into two subsections: one containing five positive precepts, and the other comprising two negative precepts. The third section consists of eleven precepts concerning the consecration of property and the estimation of lives, and is subdivided into two subsections: one containing eight precepts, five positive and two negative, which do not apply to our times, and the other comprising three positive precepts which are obligatory throughout all ages.

Book 4, *section* 1 *a*, *precept* 1. He who freely offers a burnt-offering of the herd is commanded to bring a male without blemish. The rites are to be performed in accordance with Lev. i. 3–9. He has to be present while the animal is offered up. The slaughtering may be performed by anybody, including women and slaves, provided they are ritually clean. The offering up, however, must be done by priests. Details of the procedure are given in accordance with tractate Tamid.

This corresponds to Maimonides, positive precept 63, where the whole subject is disposed of in a few lines.

Ibidem, *precept* 2. He who freely offers a burnt-offering of the flock is commanded to bring a male without blemish. The rites are to be performed in accordance with Lev. i. 10–13.

Maimonides, according to principle 7,[189] does not count this and the following precepts separately, but includes them in the preceding precept.

Ibidem, *precept* 3. He who freely offers a burnt-offering of birds is commanded to bring turtle-doves or young

[189] See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

pigeons. The rites are to be performed in accordance with Lev. 1. 14–17. Turtle-doves are fit for this oblation only when they become yellow, while young pigeons cease to be fit as soon as they become yellow. The priest must sever the head from the body in the manner described in Tosefta Ḳorbanot 7. 4.

Ibidem, precept 4. We are commanded to bring our burnt-offerings, sacrifices, tithes, heave-offerings, vows, free-will-offerings, and the firstlings of our herd and flock unto the special place.

Maimonides counts this section of the Bible as three positive precepts (83, 84, 85) and one negative (89). Positive precept 83 of Maimonides is slightly different, but, as he derives it from the same verse, this precept of Ḥefeṣ may be regarded as covering it entirely.

Ibidem, precept 5. He who brings a peace-offering must bring the fat with the breast upon his hand that it may be waved before the Lord. The rites are to be performed in accordance with Lev. 7. 30, 31. The waving must be done towards all directions.

Maimonides does not count this separately, according to principle 12,[190] and he obviously includes it in positive precept 66.

Ibidem, precept 6. It is commanded that the various kinds of fat of a peace-offering of the flock should be offered upon the altar. The rites are to be performed in accordance with Lev. 3. 9–11. If one who brought a peace-offering thought that it was a firstling or tithe, this thought disqualifies the sacrifice. But if while slaughtering a firstling

[190] This principle says that the parts of a ceremony in connexion with a precept must not be counted separately: לא ינבגי אן תעד̈ אג̇זא צנאעה̈ מא מאמור בהא כל ג̇ז עלי אנפראדה (ed. Bloch, pp. 47–50).

or tithe he intended it to be a peace-offering, the sacrifice is not thereby disqualified.

This precept, too, is included by Maimonides in positive precept 66. It is not counted separately, in accordance with principle 12.[191]

Ibidem, precept 7. It is commanded that we bring fine flour, wine, and oil when we offer lambs, rams, or young bullocks as burnt-offerings, or sacrifices to accomplish a vow, or free-will offerings. The libation is not necessary for all sacrifices, but only for some of them.

This precept is also omitted by Maimonides, in accordance with principle 12.[192]

Ibidem, precept 8. If the animal brought as an oblation has a blemish, it can only be brought as a gift, but must not be offered for a vow. The various terms mentioned in Lev. 22. 23 are explained in accordance with Bekorot 40 a. Such an animal must be sold, and the price thereof used for repairing the Temple.

Maimonides does not count this as a precept, because that verse in Leviticus really prohibits the offering of animals with blemishes. The permission to use it for a free-will offering cannot be regarded as a separate precept according to principle 7.[193]

Ibidem, precept 9. A free-will offering and an oblation brought in fulfilment of a vow must be eaten on the day when it was sacrificed and on the morrow.

Maimonides does not count this separately, according to principle 7.[193]

Ibidem, precept 10. He who brings a thank-offering is

191 See preceding note.

192 See note 190.

193 See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

commanded to bring unleavened cakes mingled with oil, and unleavened wafers anointed with oil, and cakes mingled with oil of fine flour soaked, and cakes of leavened bread. He must bring ten pieces of each kind, all of which amount to forty. The quantity of oil is half a log.

Maimonides omits this precept according to principle 12.[194]

Book 4, *section* 1 *b*, *precept* 1. He who sacrifices a thank-offering must not leave the flesh thereof until the morning of the third day, but he must eat on the day when it was sacrificed and on the night of the second day. Tradition tells us that he must not eat of this sacrifice after midnight of the second day in order to avoid a transgression.

This corresponds to Maimonides, negative precept 131, which is of a much wider scope.

Ibidem, *precept* 2. It is prohibited to sacrifice an animal that is blind or has any other blemish mentioned in Lev. 22. 22. The various blemishes are described and explained in accordance with Bekorot 41 a, 43 a, 44 a.

Maimonides has three negative precepts about sacrificing an animal with a blemish: 92 forbids the slaughtering; 93 forbids the sprinkling of the blood; 94 forbids the burning of the limbs. He derives these precepts from Lev. 22. 22–24 as explained in Sifra.

Ibidem, *precepts* 3 *and* 4. It is forbidden to offer up an animal that is castrated or has any other blemish mentioned in Lev. 22. 24. These blemishes are explained in accordance with Bekorot 39 b, Tosefta Yebamot 10. 5, and Sifra. It is forbidden to castrate a human being or an animal. Tosefta Makkot 4. 6 is quoted to explain all cases.

[194] See above, note 190.

Maimonides omits precept 3 according to principle 7,[195] and obviously includes it in the preceding. Precept 4 corresponds to Maimonides, negative precept 361.

The reason why Ḥefeṣ groups these two precepts together in one paragraph is because they are both derived from one verse.

Ibidem, precept 5 *and* 6. It is forbidden to bring for an oblation the hire of a harlot and the wages of a dog. The explanation of *hire* and *wages* is given in accordance with Temurah 29 a. If two partners had a certain number of cattle and one dog, and they divided them into two parts equal in the number of the heads, the part without the dog is forbidden, for one of them corresponds to the dog in the other part, and is hence the exchange of a dog. But the share containing the dog is not forbidden. The offspring of the hire of a harlot or the wages of a dog is qualified for a sacrifice.

Maimonides, quite inconsistently, reckons these two cases as one precept (negative precept 100).

These two precepts are again grouped by Ḥefeṣ in one paragraph, because they are derived from one verse.

Ibidem, precept 7. It is forbidden to exchange an animal which has been prepared for a sacrifice for another. If such a thing took place, both animals are holy unto the Lord. If the offspring or exchange was exchanged, the other animal does not become holy thereby. Under no circumstances must the animal be exchanged, even if the first animal had a blemish, while the second was sound. He must not exchange one animal for a hundred animals and *vice versa*. Even if the exchange was done unintentionally, the other animal becomes holy.

[195] See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

This corresponds to Maimonides, negative precept 106 where reference is made to Temurah.

Ibidem, precept 8. It is forbidden that we should eat outside the special place the tithes of grain, of new wine, or of oil, or the firstlings of the flock or the herd, or vows, or free-will offerings, or heave-offerings. Tithes will be explained in the sixth book, firstlings in the fourteenth book; vows of all description were dealt with in the first book, and will be further treated of in this book.

Maimonides counts this as eight separate negative precepts (141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149), thus reckoning each case separately. It is quite impossible to assume that Ḥefeṣ enumerated these cases separately in the other books to which he refers, for no trace of them is found in the present book where vows are dealt with.

Book 4, *section* 2 *a, precept* 1. He who brings an oblation of a meal-offering of fine flour is commanded to pour oil upon it and put frankincense thereon. The rites are to be performed in accordance with Lev. 2. 1, 2. The flour must not weigh less than seven hundred and twenty drachmae, and the oil not less than one hundred drachmae. There are ten kinds of meal-offerings from which a handful is to be taken, and all of them are enumerated in Menaḥot 72 b. The measure of a handful (*ḳemiṣah*) is the width of three fingers, that is to say, the hand without the thumb and pointer.

This corresponds to Maimonides, positive precept 67, which is of a more general character. Reference is there made to Menaḥot.

Ibidem, precept 2. He who brings an oblation of a meal-offering baked in the oven is commanded to bring unleavened cakes of fine flour mingled with oil, or un-

leavened wafers anointed with oil. He has the choice of bringing either cakes or wafers. The oil is to be smeared in the shape of a semi-circle.

Maimonides does not count this and the following two precepts separately, according to principle 7.[196] He includes them in the preceding precept.

Ibidem, precept 3. He who brings an oblation of a meal-offering of the baking-pan is commanded to bring it of fine flour, unleavened, mingled with oil; he should part it in pieces, and pour oil thereon. The word מחבת is explained in accordance with Menaḥot 63 a and Sifra. Each piece must be of the size of an olive.

Ibidem, precept 4. He who brings an oblation of a meal-offering of the frying-pan is commanded to make it of fine flour and oil. The word מרחשת is explained in accordance with Menaḥot 63 a.

Ibidem, precept 5. It is obligatory to salt sacrifices. Only the part which is actually offered up should be salted, not the entire sacrifice. Thick salt is to be used, so that it should not dissolve quickly.

Maimonides makes two precepts out of this one: positive precept 62, which corresponds to this, and negative precept 99, which is a prohibition against offering up a sacrifice without salt. He refers to Menaḥot and Zebaḥim.

Book 4, *section* 2 *b*, *precept* 1. It is forbidden to burn leaven or honey as an offering. By *honey* is meant *dates*. If the slightest quantity of honey or leaven was mingled with anything that is to be offered up, that part becomes disqualified, according to Sifra.

This corresponds to Maimonides, negative precept 98,

[196] See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

where a reason is given why honey and leaven are not counted separately.

Ibidem, *precept* 2. It is prohibited that one who is not of the seed of Aaron should associate with priests in matters wherein they are considered superior to all other men.

This corresponds to Maimonides, negative precept 74.

Book 4, *section* 3 *Aa*, *precept* 1. A man who vows his person unto the Lord should give as his value in accordance with Lev. 27. 2–7. If he is poor, he should pay as much as he can afford. There is a difference between making a vow and promising a value. Thus if a man says : ' I vow the price of my hand ', the judge should estimate the excess in value of a slave who has a hand over one who lacks a hand. But if he says : ' I promise to give the value of my hand ', he need not give anything. If he vowed one of his vital members, as, for instance, his heart or head, he must pay for his entire body. If he vowed the price of a child a month old, but did not pay until more than five years elapsed, he need only pay the value of the child at the time when the vow was made. If he says : ' I vow half of my value ', he is to pay half of his value ; if, however, he says : ' I vow the value of half of my body ', he is to pay all his value. A poor man must not pay less than a selaʿ. If after having paid a selaʿ he became rich, he need not pay any more. But if he possessed less than a selaʿ, and subsequently became rich, he is to pay the value of a rich man.

This corresponds to Maimonides, positive precept 114, where a few lines are devoted to the entire subject, reference being made to tractate ʿArakin.

Ibidem, *precept* 2. A man who consecrates his house unto the Lord is commanded to have it estimated by the

priest, and in case he wants to redeem it, must pay its value with the addition of the fifth part of the estimation. This ordinance refers to a dwelling-house according to Sifra.

This corresponds to Maimonides, positive precept 116.

Ibidem, precept 3. A man who vowed an unclean beast, which may not be offered as a sacrifice, unto the Lord, should have it placed before the priest, who should estimate its value; in case the former owner wishes to redeem it, he should pay its value with the fifth part of the estimation. By an *unclean animal* is meant one which is disqualified on account of a blemish, and does not refer to unclean species of animals. Our teachers declare that it is forbidden to sanctify, vow, or consecrate anything nowadays.

This corresponds to Maimonides, positive precept 115.

Contrary to his custom, Ḥefeṣ disregarded here the biblical order, and placed the consecration of a house before the vowing of an unclean animal. It is, however, not unlikely that the transposition is due to a scribal error. Maimonides follows in this case the biblical arrangement.

Ibidem, precept 4. A Nazarite who unwittingly became defiled by a dead body is commanded to shave his head on the seventh day, and to bring two turtle-doves, or two young pigeons, to the priest, to the door of the tent of meeting. If the seventh day happens to be Sabbath or a Festival, he must postpone his shaving. He has the option of bringing turtle-doves or pigeons. He has to bring the sacrifice, because he did not sufficiently guard himself against defilement. He is to commence counting again the days of his separation from the day when he shaved his head.

Maimonides counts this precept and the following one as one precept, positive precept 93. He explicitly states that these two shavings must not be counted separately,

since the shaving after defilement is a legal development of the ordinances appertaining to a Nazarite, and hence is to be excluded by principle 7.[197]

Ibidem, precept 5. When the days of a Nazarite's separation are fulfilled, he is commanded to bring as his oblation a he-lamb a year old without blemish for a burnt-offering, a ewe-lamb a year old without blemish for a sin-offering, and a ram without blemish for a peace-offering, and a basket of unleavened bread, cakes and wafers, mingled with oil; and the meal-offerings and libations appertaining to them. These ordinances apply to a man who vows to be a Nazarite for a definite period, not to a perpetual Nazarite. As for the cakes and wafers, he must bring ten of each. It is stated that he must put some of the meat upon his hair, and throw them together into the fire. He must wave the offering towards the six directions.

This corresponds to Maimonides, positive precept 93.

Book 4, *section* 3 *Ab, precept* 1. It is prohibited for a Nazarite to eat grapes, fresh or dried, to drink anything made thereof, or to eat the husk or kernel. Even unripe grapes are forbidden. There is a difference between the word גפן and כרם, the former specifies only various kinds of vines, while the latter embraces also olive-trees. The leaves of a vine are not forbidden to a Nazarite. If a Nazarite drank twenty-five drachmae of wine, he must be flogged. He is to be flogged for wine separately and for grapes separately.

Maimonides counts this section of the Pentateuch as five negative precepts: 202, a Nazarite must not drink wine; 203, he must not eat grapes; 204, he must not eat dried grapes; 205, he must not eat the kernels of grapes; 206, he

[197] See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

must not eat the husk of grapes. He explains the reason why he counts them as five separate precepts, because the transgressor is flogged separately for each transgression.

Ibidem, precept 2. It is prohibited for a Nazarite to shave his head. Our teachers say that the shortest period of separation is thirty days. If a man says: 'I shall be a Nazarite for as many days as the hair of my head, or grains of sand, or dust', he is to remain a Nazarite for the rest of his life. If he says: 'I shall be a Nazarite like the number of the days of the year', he is to be a Nazarite thirty days for each day of the year. He must not cut his hair with a razor or any other instrument. If some of his hair fell out because he rubbed or scratched that place, there is no sin upon him. If a plague of leprosy appears on his head, he must shave his hair when he gets purified, even before the days of his separation are fulfilled. Thirty days are to be discounted from the days which he observed as a Nazarite. These ordinances apply to a man who vowed to be a Nazarite for a definite period, but not to a perpetual Nazarite. The commandment that a Nazarite should grow his hair naturally refers to one who has hair; if he is bald-headed, he must observe the other ordinances appertaining to a Nazarite. Even if the words which he uttered only hint at separation, and do not explicitly express it, he must become a Nazarite. If, however, they merely hint at a hint of separation, he need not become a Nazarite.

Maimonides counts this precept as two: negative precept 209, where the entire subject is referred to tractate Nazir, and positive precept 92, which asserts that the Nazarite must let his hair grow. He quotes a passage from Mekilta which explicitly states that there is a negative and positive precept in this connexion. Thus, if a Nazarite destroyed

his hair with a powder, the negative precept would not be transgressed by him, since he used no instrument; he, however, transgressed the positive precept, which enjoins him to grow his hair.

Ibidem, precept 3. It is forbidden for a Nazarite to enter into the presence of a dead body. He may, however, attend to the burying of a dead body that was found on the road where no other man is present. He must not come in contact with the blood of a dead body, if the blood weighs fifty drachmae, or with a part of a dead body of the size of an olive. The laws of a Nazarite are not applicable to our times.

This corresponds to two negative precepts of Maimonides: 207 and 208. He reckons the defilement through coming in contact with a dead body as one precept, and the entrance into the house where a dead body is lying as another. He quotes tractate Nazir 42 b, which shows that two prohibitions are involved.

Book 4, *section* 3 *B*, *precept* 1. He who makes a vow must fulfil it. The judges are to urge him to fulfil his vow.

This corresponds to Maimonides, positive precept 94, which is rather of a more general character.

Ibidem, precept 2. A man who makes a vow or swears an oath to bind himself with a bond is commanded not to profane his word, but must do all that proceeded out of his mouth. A boy of average intelligence must fulfil his vow, though he is only twelve years and one day old. But if his intelligence is below the average, the fulfilment of the vow is not incumbent on him. Under that age he need not fulfil his vow in any case. If an intelligent boy of thirteen years and one day old made a vow, and afterwards claimed that he had no conception of the meaning of a vow,

he is obliged to fulfil it. It matters not whether the oath is explicitly expressed or merely hinted at. An oath is only valid when it makes a man abstain from doing a permitted thing, but it cannot render permissible anything that is forbidden. His oath can have no effect upon restraining others. If he made an oath to perform an impossible task, he is to be flogged. If he vowed not to eat a certain food, because it is harmful, and it is found to be beneficial to him, his vow is not valid. One who vows not to dwell in a house, even the garret is forbidden unto him. One who vows not to eat meat, the liver, spleen, and entrails are thereby forbidden. He must fulfil his vow at the earliest opportunity, and if he specified a certain time, he must observe it before that time expires. The expression, *he shall not profane his word,* implies that he may have his vow annulled by some one else, but he himself, though he is a sage, must not annul his vow.

The gist of this precept is included by Maimonides in the preceding (positive precept 94). He, however, has a separate precept which permits the absolution of vows. This is positive precept 95, which is based on Num. 30. 3. Apart from this positive precept he has negative precept 157, which is a prohibition against the breaking of one's word. Naḥmanides[198] agrees with Ḥefeṣ in counting Deut. 23. 24 and Num. 30. 3 separately.

Ibidem, precept 3. This precept deals with the vows of women whether they attained the age of puberty or not. They are divided into five classes:

(1) If a girl in her father's house, who has not attained the age of puberty and is not married, uttered a vow and her father heard it and did not protest, her vow is valid. If,

[198] See his השגות to Maimonides's ספר המצות.

however, he protested on the day when he heard it, her vow is annulled. As soon as a girl is twelve years and one day old, her vows are valid, and there is no need to examine her intelligence, unless her mind is known to be defective. A girl who is eleven years old, or less than that, can make no vows. During her twelfth year it is necessary to examine her intelligence: if it is sound, her vow is valid, and her father has the privilege of annulling it; if her intelligence is defective, her vow is not valid. A girl, twelve years and one day old, of average intelligence, who claims that she did not know the purpose of the vow, and is therefore unwilling to fulfil it, is obliged to carry out all that proceeded from her mouth. On the other hand, a girl eleven years old who claims that she understands all about a vow, need not fulfil it. If her father thought at first that the vow was made by some one else, and subsequently realized that it was his daughter, he may annul the vow as soon as he learns this fact.

(2) If a betrothed girl makes a vow, her fiancé may annul it on the day he hears of it. If he did not protest, her vow must be fulfilled. That the verses Num. 30. 7–9 refer to a betrothed girl, not to a married woman, is explicitly stated in Sifre. If a man married a woman who had a long-standing vow which causes him pain, he may divorce her without giving her any money promised in her marriage document. A man may say to a woman at the time of marrying her: 'I annul all thy vows.' The vows of a betrothed girl who has not attained the age of puberty must be annulled by her father and fiancé. As soon as she attains the age of puberty, her father has no right to annul her vows.

(3) As for a married woman, the laws appertaining to

her vows are identical with those of a betrothed girl. The vows a husband may annul are such which cause him mental or bodily pain. If a father or husband did not know that God permitted him to annul the vows of his daughter or wife, and subsequently learned this fact, he may annul a long-standing vow on that day. If she vowed not to eat a certain thing for a month, and he permitted her to eat thereof for a week, her vow becomes automatically void. If she vowed not to eat of two kinds of food, and he permitted her to eat of one kind, she may also eat of the other kind; similarly, if he confirmed her vow with regard to one kind, it is confirmed also with reference to the other kind; provided the two kinds were included in one vow. If a man wanted to annul the vow of his daughter, and it happened that it was his wife who made that vow, but he mistook her for his daughter, the vow does not thereby become void. He may, however, annul it afterwards, if he so desires. The same applies to the case when his daughter made a vow, and he mistook her for his wife. If he heard of the vow on the Sabbath day, he must use different words in annulling it. He should say to her: 'Eat this which you vowed not to eat.' While saying these words, he must mentally annul her vow. The expression used by a husband in annulling the vows of his wife are different from those employed by a sage.

(4) A widow and (5) a divorced woman have to fulfil all their vows. This refers only to women whose marriage was consummated. If a widow or a divorced woman made a vow which should take effect after thirty days, and meanwhile she married, her husband cannot annul it. On the other hand, if while married she made a vow which should take effect after thirty days, and her husband annulled it,

she need not fulfil it, even in case she was divorced or became a widow during that time. If a widow has a brother-in-law,[199] he may annul her vows, but not if she has two brothers-in-law.

Maimonides does not count this as a separate precept, in accordance with principle 7,[200] and he includes it in the preceding precept.

Book 5, *precept* 1. One who came in contact with the carcasses of unclean animals and beasts is obliged to be unclean until sunset. If he carried a carcass, he and his garments become unclean. After having a bath and after being washed, he and his garments are to remain unclean until sunset. It matters not whether he touched the entire carcass or only part thereof. Even if he carried the carcass by means of another object, his garments become unclean. If the carcass was upon a vessel, under which lay some food or drink, the latter do not become defiled. The law imposed upon him to remain unclean until sunset is only to prevent him from coming in contact with sacred things. Aquatic animals, with the exception of the sea-dog, do not defile.

This corresponds to Maimonides, positive precept 96. He explains that in calling this a precept he does not mean that it is necessary to become defiled; nor is it forbidden to become defiled, otherwise this would be a negative precept. It merely tells us the ordinances to be observed when a man becomes defiled.

It is to be observed that Maimonides, like Ḥefeṣ, places the laws of uncleanness immediately after those appertaining to vows.

199 In the Levirate law.

200 See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

Ibidem, precept 2. One who comes in contact with the carcasses of the eight creeping things must be unclean until sunset. A part of the flesh of these animals defiles, as well as the entire body, provided it is not smaller than the size of a lentil. Anything smaller than that size having flesh and bone combined is also defiling. In this case it makes no difference whether the part was severed while the animal was alive or dead. If a rat which is created from the earth had already flesh and skin on one part, while the remainder was joined by the skin, and it was able to move about, it defiles one who comes in contact with it. Aquatic animals belonging to this species do not defile. The garments of him who came in contact with these animals are not unclean.

This corresponds to Maimonides, positive precept 97, which is disposed of in a few lines.

Ibidem, precept 3. Any vessel or instrument upon which one of the eight creeping things fell while dead is to be unclean; it must be dipped in water, and remain unclean until sunset. These vessels are such as are fit for the work for which they were intended. The difficult words occurring in the tannaitic passages quoted in this connexion are briefly explained. Vessels are divided into two classes: (1) those which have a receptacle containing air; (2) those which are of a flat surface and contain no air. In both classes are vessels which are subject to defilement and those which are not. Vessels not subject to defilement, though they have receptacles, are sacred vessels, and those that cannot be moved when filled with the things for which they were made. Children's toys are not subject to defilement, though they can be carried when filled. If, however, these toys are durable, they are subject to defilement. A num-

ber of other cases are mentioned and passages quoted. The difficult words occurring in these passages are briefly explained. All other vessels which have receptacles, not mentioned in the foregoing, are subject to defilement. The minimum measure of a garment subject to defilement is given for various cases in accordance with Kelim 27. 5 and other tannaitic passages. If a garment smaller than the minimum measure was completed, and a piece of material subject to defilement was added to it, the entire garment may be defiled only in the case when the attached piece is of material subject to a stricter defilement than the other. If an unclean vessel decreased in size, and another vessel was made of the material, it remains unclean only in the case when it can be used for the work for which it was originally made. Vessels of a flat surface, not containing air, which are not subject to defilement are wooden vessels which are only used directly, and are not a means of using other vessels. If their usage is indirect, they are subject to defilement. A number of instances belonging to this class are mentioned.

Maimonides does not count this precept separately. He evidently includes it in the preceding precept, according to principle 7.[201] The only surprising thing is that he counts the laws appertaining to the defilement of food and drinks as a separate precept (98).

The following tabular recapitulation of the above discussion will show at a glance the relation of the two systems in enumerating precepts.[202]

201 See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

202 The first number refers to the book (פצל), second to the section (פסק), the letters to the subsections, and the third number to the precept. The abbreviation p.p. = positive precept, and n.p. = negative precept. Where only two numbers occur there are no subsections.

Ḥefeṣ	Maimonides
3, 3, 9	= p. p. 241
3, 4a, 1	= p. p. 237, n. p. 188
3, 4a, 2	—
3, 4a, 3	= p. p. 68
3, 4a, 4	—
3, 4a, 5	= p. p. 69
3, 4a, 6	= p. p. 70
3, 4a, 7	—
3, 4a, 8	—
3, 4a, 9	—
3, 4b, 1	= n. p. 102
3, 4b, 2	= n. p. 103
4, 1a, 1	= p. p. 63
4, 1a, 2	—
4, 1a, 3	—
4, 1a, 4	= p. p. 83, 84, 85, n. p. 89
4, 1a, 5	—
4, 1a, 6	—
4, 1a, 7	—
4, 1a, 8	—
4, 1a, 9	—
4, 1a, 10	—
4, 1b, 1	= n. p. 131
4, 1b, 2	= n. p. 92, 93, 94
4, 1b, 3	—
4, 1b, 4	= n. p. 361
4, 1b, 5 / 4, 1b, 6	= n. p. 100

Ḥefeṣ	Maimonides
4, 1b, 7	= n. p. 106
4, 1b, 8	= n. p. 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149
4, 2a, 1	= p. p. 67
4, 2a, 2	—
4, 2a, 3	—
4, 2a, 4	—
4, 2a, 5	= p. p. 62, n. p. 99
4, 2b, 1	= n. p. 98
4, 2b, 2	= n. p. 74
4, 3Aa, 1	= p. p. 114
4, 3Aa, 2	= p. p. 116
4, 3Aa, 3	= p. p. 115
4, 3Aa, 4	—
4, 3Aa, 5	= p. p. 93
4, 3Ab, 1	= n. p. 202, 203, 204, 205, 206
4, 3Ab, 2	= n. p. 209, p. p. 92
4, 3Ab, 3	= n. p. 207, 208
4, 3B, 1	= p. p. 94
4, 3B, 2	= p. p. 95 (?), n. p. 157
4, 3B, 3	—
5, 1	= p. p. 96
5, 2	= p. p. 97
5, 3	—

We thus see that out of the fifty-one precepts (the first of our fragment is not considered, because it is impossible

to ascertain what it dealt with) Ḥefeṣ and Maimonides agree on thirty. Out of the twenty-one precepts counted separately by Ḥefeṣ, but omitted by Maimonides, twenty can be accounted for by two of the principles laid down by the latter. Sixteen are excluded by principle 7,[203] while four (4, 1a, 5 ; 4, 1a, 6 ; 4, 1a, 7 ; 4, 1a, 10) are omitted by principle 12.[204] The remaining precept which Maimonides counts as one (n. p. 100), whereas Ḥefeṣ reckons it as two (4, 1b, 5 ; 4, 1b, 6), is the prohibition against offering the hire of a harlot or the wages of a dog upon the altar. This case must be put down, I think, to the inconsistency of Maimonides.

To make up for these twenty-one precepts, Maimonides has twenty-one other precepts which are not counted separately by Ḥefeṣ. It is true that we cannot be certain about a few of them, for they may have been placed in another part of the book. This is, however, unlikely, for Ḥefeṣ, according to his method of presentation, would not have neglected to inform us of that fact. Moreover, practically in every case we were able to see the reason of the discrepancy.

As a result of this examination it may be stated that there are three fundamental differences between the systems employed by Ḥefeṣ and Maimonides, respectively.

(1) The various ramifications and hypothetical cases of a certain group of laws, provided they are explicitly mentioned in the Pentateuch, are counted separately by Ḥefeṣ, whereas Maimonides regards them all as one precept. The latter emphatically differentiates between a law (משפט) and

203 See above, notes 184, 185, and the page to which they refer.

204 See above, note 190.

precept (מצוה).[205] Principle 7, in which this point is clearly brought out, seems to have been chiefly directed against Ḥefeṣ.[206] This principle was sometimes broken also by Maimonides himself. He felt the inconsistency, and when he counts certain precepts which should have been excluded, he defends himself by saying that in the Talmud or in a halakic Midrash it is explicitly regarded as a separate precept. But then this proves that according to the Talmud this principle is not valid.

(2) Ḥefeṣ does not count contraries twice. He either reckons it as a negative or positive precept. Thus since a Nazarite is prohibited to shave his head, there is no need to reckon as a positive precept that he is commanded to let his hair grow. If a sacrifice must be salted, there is no need to count as a negative precept that it is forbidden to offer up a sacrifice without salt. Maimonides, on the other hand, counts them separately. It is chiefly for this reason that in the part which we have discussed in detail Maimonides has more negative precepts than Ḥefeṣ. In counting such a case as a positive or negative precept the latter is mainly guided by the context of the Pentateuch, but he probably was also influenced by circumstances, and put the precept in the category he required. It should be stated

[205] *Sefer ha-Miṣwot*, ed. Bloch, p. 25.

[206] While reading *Pe'er ḥa-Dor*, 140, where Maimonides designates Ḥefeṣ as כותב הדינין, I was led to believe that there was an intentional slur in that title, as one would say, that Halakist is a good codifier, 'a writer of laws', but is not sufficiently logical to enumerate the precepts. Fortunately, however, Munk (*Notice sur Abou'l Walid*, p. 198) quotes the Arabic original from a manuscript which is now, I believe, in the hands of D. Simonsen of Copenhagen. There Maimonides calls Ḥefeṣ 'the author of the Book of Precepts' (صاحب كتاب الشرائع). It is only in Tama's inaccurate Hebrew translation that the words כותב הדינין were supposed to cover that expression.

that Ḥefeṣ is not quite consistent in this respect. Thus he counts as a positive precept that we are commanded to bring our burnt-offerings, sacrifices, vows, free-will offerings, and the firstlings of our herd and flock unto the special place.[207] But practically the same thing is reckoned as a negative precept: it is forbidden to eat outside the special place the tithes of grain, or of new wine, or of oil, or the firstlings of the flock or the herd, or vows, or free-will offerings, or heave-offerings.[208] This inconsistency is, however, due to the circumstance that the Pentateuch stated both cases, the positive and the negative, explicitly.[209] Maimonides, on the other hand, is not guided by the Pentateuch in this matter.

(3) Ḥefeṣ never makes use of a verse or set of verses more than once. It is only in extremely rare cases that he derives two precepts from one verse, and then there are usually two clauses in that verse.[210] In such cases he groups the precepts together in one paragraph. Maimonides, however, derives sometimes as many as eight precepts from one and the same verse.[211]

In general it may be stated that Ḥefeṣ follows the Pentateuch division very closely. If a certain law is repeated twice, it must be counted separately, especially as tradition

[207] Book 4, section 1 a, precept 4 (text, fol. 10 a, l. 11).

[208] Book 4, section 1 b, precept 8 (text, fol. 13 a, l. 15).

[209] Deut. 12. 5, 6 and 12. 17.

[210] See, for instance, book 3, section 4 b, precepts 1 and 2 (text, fol. 8 a, l. 17), where two negative precepts are derived from the two clauses in Lev. 5. 11. Similarly, book 4, section 1 b, precepts 3 and 4 (text, fol. 12 a, l. 16) are derived from Lev. 22. 24. An exception to this rule is book 4, section 1 b, precepts 5 and 6 (text, fol. 12 b, l. 7), where two precepts are derived from one clause.

[211] Thus negative precepts 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149 are derived from Deut. 12. 17.

usually makes the various paragraphs apply to different cases. Maimonides, on the other hand, while taking the Pentateuch as his basis, is guided by logical principles in the system of enumerating the precepts. Indeed, one may even go as far as to reduce the above three differences to this one only.

From the purely logical point of view the charge of inconsistency might with justice be brought against both Halakists. Maimonides, as was remarked above, pointed out that Ḥefeṣ had committed the same errors for which he had censured the author of the Halakot Gedolot.[212] The former in his turn did not escape the stricture of subsequent Halakists like Naḥmanides and Isaac of Corbeil, the author of סמ״ק, neither of whom can be accused of being hostile to him on general principles. The inconsistencies are quite natural in a subject which has no basis in reality. For, although the Tannaim and Amoraim, as was pointed out above,[213] believed that six hundred and thirteen precepts had been revealed to Moses, the writers or redactors of the Pentateuch had certainly no inkling of this number.

V

The Style of the Book of Precepts

The language of the Book of Precepts is in the usual style of Jewish-Arabic, and shares most of its characteristics. In dealing with manuscripts which are not autographs, but copies of the third or fourth hand, one is at a loss to determine which mistakes emanated from the author, and which are to be ascribed to the ignorance of the copyist. The latter, however, cannot always be made the scapegoat, and

[212] *Sefer ha-Miṣwot*, p. 5, ed. Bloch. [213] Chapter I.

it is a striking fact that almost all texts contain the same kind of mistakes. Even the oldest manuscripts show the usual characteristics. Great caution must be taken in studying the grammatical and lexical peculiarities of Jewish-Arabic. One should not rely too much on the printed texts, for it has been the custom of most editors to consider it legitimate to correct mistakes. It is quite natural to credit an author with a knowledge of grammar of the language in which he writes. But it must be borne in mind that the Hebrew and Aramaic quotations occurring in such texts are sometimes misread, but seldom, or never, tampered with, and this would tend to prove that the copyists tried to be as faithful to the original as possible. Now when due allowance is made for errors for which the copyists can reasonably be held responsible, there still remains a vast number of mistakes which would convince one that those authors were not masters of Arabic diction. This is no doubt to be ascribed to the circumstance that the Jews devoted most of their time to the study of other literatures besides Arabic. Being bilingual they fell between two stools. They seldom wrote a natural Hebrew, and their Arabic never attained the elegance of even a mediocre native writer. Their Hebrew is abounding in Arabic idioms, while their Arabic is interspersed with Hebrew words and phrases which make it unintelligible to the Arab.

When we speak of Jewish-Arabic we mean the dialect spoken and written by Jews who did not assimilate, and were therefore devoting their time and energy to the study of the Bible and the Talmud. Nobody denies the possibility of a Jew being able to acquire elegance of style in Arabic. Indeed, some of the Jews who practically assimilated with the Bedouins wrote elegant verses. It is not

a question of race, it is merely a question of pursuit and surroundings. This is a sufficient reply to those who ask why should not men like Maimonides write as good an Arabic as Heine wrote German.[214] There is no justification in comparing Maimonides with Heine, for the latter had a thorough German training. We ought rather to compare Maimonides with R. ʿAkiba Eger. One would certainly not expect the latter to write an elegant German. To my mind the difference between an Arabic classic and the average Jewish-Arabic book is about the same as between Goethe and the memoirs of Glückel von Hameln published by D. Kaufmann.

On the whole the majority of post-biblical writers were slovenly in their syntactical constructions. To them the matter was the dominant factor, and the style played no important rôle. This tendency produced that careless halakic style, a mixture of Hebrew and Aramaic, of which R. Sherira's Epistle is a conspicuous specimen. Of course their Arabic was superior to their Hebrew, for after all the former was their mother-tongue.

The greater bulk of mistakes committed by these writers are such as do not apply to the spoken language. There can be no doubt that at the period from which the earliest Jewish-Arabic production dates, the nunation was no longer pronounced, and hence there were no case-endings. In practically all manuscripts we find the cases wrongly used, the accusative being employed where syntax demands the nominative, or even the genitive, and *vice versa*. They almost invariably used the accusative in the predicate when كان or its 'sisters' is absent. This is against the rules of

[214] See I. Friedlaender, *Der Sprachgebrauch des Maimonides*, p. xi.

elementary grammar, for the predicate is under such circumstances in the nominative, even when the subject is in the accusative. Numerous examples of such mistakes occur in the text of Ḥefeṣ, and a few of them will suffice as an illustration.

Accusative for nominative: מן אנכסר לה צ̇רפא (fol. 4 b, l. 20); וצורה אלאתנאן איצ̇א חיואנא יסלמה רגל לרגל (fol. 12 b, l. 11); ודלך משירא אלי אלבכורים (fol. 15 a, l. 14); מן לנסכה זמאנא מחדודא (fol. 17 b, l. 22); ואלכלים נועין (fol. 27 b, l. 23).

Accusative for genitive: נחו נארא (fol. 4 b, l. 13); פאן חלף עלי שי ממתנעא (fol. 21 a, l. 23); תיך גיר תאבתא (fol. 22 a, l. 11).

Nominative for accusative: יצב עלי הדא אלקרבאן לא דהן ולא לבאן (fol. 8 a, l. 20); ואי שריכין אקתסמא אגנאם (fol. 12 b, l. 15); פאן כאן צאחב אלכלים צאנע (fol. 31 a, l. 22).

Nominative and accusative used promiscuously: מן לה יתנפל ללקרבאן חיואן הו אעמי או תורא נטאח (fol. 3 b, l. 25); מכסורא (fol. 11 b, l. 23); ויומא ואחד (fol. 22 a, l. 21).

As in the verbs the mood-endings were dropped in the spoken language, there is great confusion in this respect in Jewish-Arabic works. We find such constructions אן יכן (fol. 16 b, l. 23); אן תכן (fol. 22 b, l. 10); קד נדרת אלא תאכלין (fol. 24 b, l. 18); אלשי אלדי ינגסא מנה (fol. 30 b, l. 21). Cases like לם ידרי (fol. 7 a, l. 24, and many other places) and לם יכטי (fol. 7 b, l. 12) may belong to this class, but it is also possible to consider them as that kind of exceptional orthography which Arabs call اشباع, that is to say, the unnecessary lengthening of a vowel.

As an indication of these writers' lack of appreciation for the finesses of the language, it may be mentioned that they employ the particle ف without any force whatsoever. Ḥefeṣ practically uses it instead of و. The monotonous

repetition of the construction פ . . . פאמא is exceedingly irksome. The copyist cannot be held responsible for such inaccuracies, unless we assume that he deliberately changed the letter, or that the original was written in Arabic script without diacritical points, so that و could be confounded with ف in many cases, especially when the writing was cursive. Both suppositions are, however, highly improbable. Copyists seldom change such matters, and had the original been written in Arabic script without diacritical points, there would have inevitably occurred some other mistakes of a similar nature. In the absence of such traces, we must hold the author responsible for these confusions. On the other hand the particle لَ, which is employed with graphic effect by the Arabs to introduce the apodosis, is almost entirely absent in Jewish-Arabic works.

It is to be observed that most of the above-named grammatical peculiarities have been found in the texts of Mohammedan writers. Ibn Abī Uṣeibiʿa's *History of Physicians* is often referred to in this connexion. It is true that that book contains a number of mistakes. But whereas with Mohammedan writers it is a rare exception, with Jewish writers these mistakes are practically the rule. Moreover, the evidence adduced from the mistakes is not to prove Jewish-Arabic is a separate jargon, but to indicate the fact that those writers paid no attention to the study of Arabic grammar. For such forms like אלא תאכלין were certainly never used in the spoken language, and were due to want of knowledge. If a few Mohammedan writers also committed such mistakes, they, too, lacked accurate knowledge of their language.

Taking all the lexical characteristics of Jewish-Arabic into consideration, we would not be far wrong if we stated

that it is a kind of a jargon.[215] This is a natural consequence of Jewish exclusiveness. A group of people speaking a language of an alien race, and forming a separate circle, would easily develop a dialect of their own, which, though essentially resembling the parent-tongue, would have a number of words peculiar to itself. Thus when Jews conversed with their co-religionists they naturally employed a number of Hebrew words appertaining to religion, and these terms gradually became part of *their* Arabic. Furthermore, Jews had a vast literature of their own which they never abandoned, and as some words, especially technical terms, are not readily found to exist in another language, they were compelled either to retain the Hebrew words or to coin new expressions. It was hard to find an equivalent for עולה; but since עלה = Arabic صعد, they coined a form صعيدة. I even suspect the existence of a form צאעדה in Jewish-Arabic. For the broken plural of forms like صعيدة is usually فَعَائِل; but Jewish writers employ צואעד,[216] which is usually the broken plural of the active participle feminine. This would accordingly be a literal imitation of עוֹלָה. In some cases they introduced new words where genuine Arabic terms were at hand. For מותר, *permitted*, they could easily have used مُحَلّ, but they preferred a literal translation of this word, and used מטלק.

Even nowadays, when public schools tend to do away with dialects, the Arabic spoken by the Jews of Tunis and Algiers differs considerably from that of the natives. A

[215] I use this term in no disrespectful sense. I would define a jargon as a dialect which had no natural development. Thus if a nation, while adopting a foreign tongue, still uses words and expressions of its former language, it may be said to speak a jargon, since it would not be readily understood by natives.

[16] See text, fol. 10 a, l. 12 ; Sa'adyā's translation, Deut. 12. 6.

careful study of Marcel Cohen's book on the Arabic dialect of the Jews of Algiers[217] proves this point. It is true that M. Cohen repudiates the idea that it is a jargon, but this merely depends on the point of view. The natives, who are after all the best judges, regard it as such.

It must, however, be admitted by all that want of stylistic elegance is to some extent compensated for by the marvellous vocabulary these writers have at their command. It is astounding the way Ḥefeṣ finds Arabic equivalents for the most obscure mishnic words and phrases. It is quite immaterial for our purpose whether these terms were first employed by Ḥefeṣ, or were in common use among Arabic-speaking Halakists. The fact that they were employed by Jewish writers is sufficient to indicate the extent of their vocabulary. I have no doubt that Jewish-Arabic texts have preserved some genuine Arabic words which long ago became obsolete and are not found in any of the lexica,[218] just as Jewish-German and Jewish-Spanish have retained some obsolete words of German and Spanish, respectively.

VI

The Manuscript

The manuscript herewith edited was recently discovered by me among the Genizah fragments of the Adler Collection at the Dropsie College.[219] These fragments were acquired by Dr. Cyrus Adler while in Cairo in 1891. The entire codex consists of thirty-six and a half leaves which

217 *Le Parler arabe des Juifs d'Alger*, Paris, 1912.

218 A good instance is رَاضِعَةٌ (text, fol. 1 b, ll. 9, 11), which obviously denotes *a pond.*

219 See *JQR.*, New Series, III, 317 ff.

are held together by a string. The first four leaves do not belong to the Book of Precepts. Though the writing of those leaves closely resembles that of the remainder, it is safe to say that they were not originally bound together. They have 18, and sometimes 19, lines to a page, while the number of lines on the other pages ranges from 23 to 27. These leaves are of a lighter hue than the rest. They contain gaonic Responsa dealing with widely different subjects. As the writer of these Responsa is addressed as Gaon, they could not have proceeded from the pen of Ḥefeṣ, who never bore that title officially.

The thirty-two leaves of the Book of Precepts are made up into four fascicles. Although the fascicles appear now to be unequal in the number of their leaves, I have sufficient proof that originally each fascicle consisted of ten leaves. The last page of every fascicle bears at the bottom the word with which the following fascicle begins. Each fascicle is marked by a letter of the alphabet. Guided by these signs, we can state with certainty that eight leaves of fascicle 1 are preserved, the first two leaves (not the outer sheet) being lost, while the last two are pasted to the following fascicle. The second and third fascicles are preserved in their entirety, having ten leaves each. The last fascicle has only three and a half leaves of writing, the rest being blank (except the last strip, concerning which see below), and practically torn off. The second, third, and fourth fascicles are marked ב̇, ג̇, ד̇ respectively, on the upper right-hand corner. We thus may safely assume that this volume never contained more than four fascicles, and that, with the exception of the first two leaves, we possess it in its entirety. For, although the last leaf breaks off in the middle of a sentence, the outward appearance makes it

quite evident that no writing is missing at the end, especially as the verso of the thirty-second leaf is blank.

That this was not the first volume of the Book of Precepts is self-evident, for it is inconceivable that the copyist managed to crowd the introduction and nearly three books in the narrow compass of two leaves, especially when we consider the magnitude of the first book. It was, no doubt, customary in olden times to copy separate volumes of a large work, just as pamphlets are issued nowadays. In Genizah lists of books we often come across the expression . . . גז מן כתאב. Among the Genizah fragments of the Jewish Theological Seminary of America I saw a number of lists with such phrases.[220] Indeed, Harkavy announced[221] that such a list registered גז מן כתאב חפץ. These words, however, were afterwards obliterated, for they are missing in Bacher's edition of this list.[222] Our fragment probably was such a pamphlet, and hence I am justified in supplying the title, 'A Volume of the Book of Precepts' (גז מן כתאב אלשראיע).

The last leaf is a narrow strip which was originally blank. One of the owners wrote on the recto the following words in bold square characters:

ליעקוב ברבי יצחק הלוי
לבנו יחידו להגות בו הוא וצאצאיו
אמן סלה

Verso was used as an account book by another owner, for it has the following inscription in a different hand, which is a sort of Oriental cursive:

[220] See also *RÉJ.*, XXXIX, pp. 199 ff.
[221] *Jüdisches Literaturblatt*, 1878, p. 43.
[222] *RÉJ.*, XXXII, p. 127. Comp. Poznański, אנשי קירואן, p. 28.

ענד אבו אלעלא ד דנא ויא קירא
ענד אבו אלפרג ב וי קרא
ענד יוסף י ורק ענד אלמעלם ז ורק.

The leaves measure $7\frac{1}{8} \times 5\frac{7}{16}$ in. (= 17·6 × 13·5 cm.), and the number of lines in a page ranges from 23 to 27. The writing, which is in Oriental square with a distinct tendency to cursiveness, is very close, no space being allowed between separate words. It is the context alone that can help us to decide how the words are to be divided. On the whole it is written in a fairly legible hand. The only letters that are not clearly differentiated are ם and ס, while ד and ר are quite distinct, though not always correct. The copyist, however, frequently misread his original, and a vast number of mistakes crept in, apart from the usual errors due to homoioteleuton and dittography. In the original, which was before the copyist, ה, ח, and ת seem to have been subject to confusion. He accordingly wrote מתחאליה instead of מתתאליה (fol. 4a, l. 4), אלמותל instead of אלמוחל (fol. 7b, l. 12). Similarly ד and ר, ב and כ were sometimes indistinguishable.

The orthography employed in this manuscript is that which may be termed classical, in contradistinction to the phonetic or vulgar spelling which is now and again met with in Jewish-Arabic fragments. It is, however, not quite consistent throughout the book, especially in the case of *ā* at the end of the word. Short vowels are, as a rule, without any signs whatsoever ; but in a few exceptional cases *ĭ* is followed by י, as סיואן (fol. 1b, l. 6) = سِوَانِ ; *ŭ* by ו, as ואלמותל (fol. 26a, l. 11) = وَٱلْمُثُلُ ; *ă* by א, as אקרעא (fol. 19b, l. 15) = أَقْرَعَ.[223] It is hard to decide whether forms like לם יקול are to be taken as orthographic peculiarities or syntac-

[223] This, however, may be a mistake in form : the author or copyist considered this word as a triptoton.

tical errors. As I have pointed out above[224] there are cases which indisputably show that the author or copyist confounded the moods.

In classical Arabic, *ā* at the end of the word is in some cases indicated by ا and in others by ى, and there are practically fixed rules when to write the one and when the other. Thus it would be regarded as an orthographic error to spell يُعْطَا or دَعَى. Dictionaries are careful to give the accurate forms, and where tradition wavers the fact is recorded. In this manuscript, as in all other Jewish-Arabic manuscripts, there is no fixed rule in this matter, and even one and the same word is found sometimes with א and sometimes with י. Thus نَحَا *was in the direction, was similar* (verb of نَحْو) is spelt נחא (fol. 2a, l. 22) and נחי (28a, l. 7) indifferently. Even *ā* followed by a hamza is sometimes represented by י, as אלבני (fol. 2a, l. 22) = البَنَآء; אדי (fol. 3b, l. 11) = أَدَآء; אלאסתתני (fol. 20 b, l. 23) = الاسْتِثْنَآء. It should be observed that such orthographic inconsistencies occur also in early Mohammedan manuscripts.[225]

A hamza is seldom represented even in the middle of a word. Thus we have אלארס (fol. 12 b, l. 16) = الأَرْؤُس. It is naturally awkward to represent a hamza at the end of the word by a letter, as it is usually preceded by א. When hamza, however, at the end of the word follows a consonant, ו is sometimes the bearer thereof, as ואלגזו[226] (fol. 25 b, l. 1) = وَالْجُزْءُ. This ו then becomes part of the word, and hence remains even in the accusative singular, as פגזוא (fol. 5 b, l. 12).

The system of transcribing Arabic words in Hebrew

[224] Chapter V.

[225] See Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, pp. 248-60.

[226] Other manuscripts have גז.

characters employed in this manuscript is that customary in Jewish-Arabic. Diacritical points are only placed over ט and צ to represent ظ and ض, respectively, while ג, ד, כ, and ת retain their double nature without any distinguishing mark. Thus the context alone will decide whether ג stands for ج or غ, &c. The consistency with which this is carried out proves that this is due to phonetic influences, although this would not account for the omission of the point over כ when it represented خ, and this is one of the reasons why I did not feel justified in supplying any points. Another phonetic trace is to be found in the confusion of ט with צ. Thus we have צרפא (fol. 4 b, l. 20) = ظرفا. In colloquial Arabic these letters are often confused. ظُهْر, *midday*, is pronounced *ḍuhr*; نَظّارة, *spectacles, glasses*, is pronounced *naḍḍāra*. On the other hand ضَابِط, *an officer*, is pronounced *ẓābit*.

The Hebrew quotations, too, offer some interesting peculiarities. Biblical words are in the majority of cases reproduced with masoretic accuracy. But post-biblical words deviate considerably from the system of orthography to which we are accustomed. In these words there is no uniformity, and one and the same word is spelt differently in one passage, as ראבא (fol. 2 b, l. 9) and רבא (*ibid.*, l. 10). The most striking mode of spelling is the frequent use of א to represent *ā* in the middle of the word, as קנאסא (*ibid.*, l. 7). In this respect our manuscript resembles the bulk of Genizah fragments. It is quite legitimate to assume that this is due to Arabic influence where such a mode of spelling is the rule.

VII

References to Ḥefeṣ and his Book

As this is the first time that anything by Ḥefeṣ is published, it will not be amiss to give the passages where he or his book is quoted or merely mentioned. Whether Ḥefeṣ is the author of the *Sefer Ḥefeṣ* or not, it will be useful for easy reference to have also those passages included here. But owing to the fact that there is no unanimity of opinion on this matter, I place the passages from the *Sefer Ḥefeṣ* and *Sefer he-Ḥafeṣ* separately. Rapoport collected a great many passages that were found in books published up till 1861. The literature that appeared subsequently was thoroughly searched by bibliographers, chiefly by Poznański. A few further references from manuscripts and printed books were supplied to me in friendly communications by Professors Davidson, Ginsberg, and Marx, of the Jewish Theological Seminary of America, to whom I give credit in the respective places. One may feel certain that no passage occurring in books printed in modern times was overlooked; but I entertain some doubts whether the halakic literature was exhausted. It is only by mere chance that I was able to add one passage from *Mordekai*, Ketubot, IX, 234 (Wilna edition).

I have arranged the passages according to the subject-matter: halakah, philology and philosophy. Authors within the same class are placed, as far as possible, in chronological order. When one passage is quoted by various authors, whether in identical form or not, I thought it advisable to give cross-references.

A. HALAKAH

(1) Isaac Alfasi, *Responsa*, 109.

שאלה. אם יש מן הדין למי שקנה חצר ומצא בה מומין שיחזור על המום ולפרש לנו טעם רבותינו ז״ל שאמרו אין אונאה לקרקעות ופירש חפץ אלוף ז״ל שדבר זה במה שקנה אדם בעצמו אבל מה שקנה על ידי שליח יש לו אונאה דיכיל למימר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי: תשובה. יש מן הדין למי שמצא מום בחצר אם לא הכיר באותו מום בשעת הלקיחה. וזהו שכתב חפץ אלוף ז״ל בענין האונאה יפה אמר.[227]

(2) Isaac b. Judah Ibn Ġayyat, *Sha'arē Simḥah.*

a. Day of Atonement Laws, p. 63 (ed. Fürth, 1861).

כיצד היה מתודה אנא השם עויתי פשעתי וחטאתי לפניך דברי ר׳ מאיר וחכמים אומרים חטאתי עויתי פשעתי . . . בהלכות פסק כרבנן וכן נמי פסק רב פלטואי. ורב חפץ ומר רב סעדיה פסק[ו] כר׳ מאיר.[228]

b. Laws of Lulab, p. 103.

יבשו רוב עליו ונשתיירו בו כדי ג׳ עלין לחין . . . והכי אמר רב חפץ אם נשתיירו ג׳ עלין כשר.[229]

(3) Samuel b. Jacob b. Jam', *Ordinances concerning slaughtering.*[230]

הגרמה היכא דמיא כגון דקא שחיט עילוי חיטא דרישא או שחיט משיפוי כובע ולמטה . . . וצאחב מדרש השכם נקל אלמסתורה̈ לם יזד ולם ינקץ סוי מא אכ̈רגה מלשון ארמית ללשון הקדש והי אלטריקה̈ אלד̈י (!) סלכהא מר חפץ אלוף ז״ל.

(4) Isaac b. Abba Mari, *Ha-'Iṭṭūr*, אות גט חליצה, p. 32c.

וכן כתב בעל הלכות צריכי למיתב בההיא דוכתא בית דין ה׳ וכדכתי׳ גיטא לכתבו במותב תלתא הוינא וכן נמי אמר מר רב חפץ גאון.

[227] See *Piskē Recanati*, 386.

[228] See Abraham of Lunel, *Ha-Manhig*, p. 61 a.

[229] *Ibid.*, p. 67 a.

[230] See Steinschneider in *Geiger's Zeitschrift*, II, p. 77.

(5) Moses of Coucy, *Sefer Miṣwot Gadol*, positive precept 48, p. 127 b.

ובספר חפץ כתוב שכך היה נוהג מר חפץ גאון שמביאין שתים וג׳ כתובות מקרובותיה ונותנין כפחות׳ שבהן.[231]

(6) Samuel b. Solomon in *Responsa of R. Meir of Rothenburg*, 250 (ed. Prague).

וכן מנהג של ישראל מנדין על דיני קנסות עד שיפייס עפ"י הגאונים ורב אלפס ומר נטרונאי ומר חפץ ואין מרגישי׳ על מה שהוקשו לינקטי׳ בכובסי׳ וכו׳.

(7) Abraham of Lunel, *Ha-Manhig*.

a. p. 61a.

בהלכות פסקו כרבנן וכן פסק רב פלטוי. אך רב חפץ ורבי׳ סעדיה פסקו כר׳ מאיר מההוא דנחית קמיה דרב ועבד כר׳ מאיר ושביק ליה.[232]

b. p. 67 a.

וכן כתב רב חפץ גאון אם נשתייר בו בכל אחד ג׳ עלין לחין כשר.[233]

(8) R. Menaḥem of Recanati, *Piskē Recanati*, 386.

כתב רב אלפס בשם חפץ אלוף ז"ל הא דאמר אין אונאה לקרקעו׳ הני מילי במה שקנה הוא בעצמו אבל על ידי שליח יש לו אונאה דיכול לומר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.[234]

(9) Masʿūd Ḥai b. Aaron, *Maʿasē Roḳeaḥ*, quotes in his preface the following note from an old commentary on Maimonides (p. 6):

ורב חפץ אמר חופר בארץ וקיבוץ העפר ושרייתו. חפר אלארץ̇ וגמעהא וגבלהא ועגנהא ותשכילהא וסכרהא.[235]

231 See Meir of Rothenburg, *Responsa*, 852.

232 See Isaac b. Judah Ibn Ġayyat, *Shaʿarē Simḥah*, p. 63.

233 *Ibid.*, p. 103.

234 See Isaac Alfasi, *Responsa*, 109.

235 The text is slightly corrupt, and I corrected the grammatical errors.

B. PHILOLOGY

(1) Ibn Janāḥ.

a. Kitāb al-Uṣūl (ed. Neubauer), *s. v.* אשר, p. 73, l. 31 ff.

ورأيت فى كتاب الشرائع لחפץ. وامّا الאשרה فشجرة يعظّمونها ويستشفون بورقها ويطوفون حواليها كقوله המתקדשים והמטהרים אל הגנות. وقالوا רבותינו فى شرحها שלש אילנות הן אילן שנטע מתחלה לעבדה זרה הרי זה אסור שנ׳ ואשריהם תשרפון באש החליף [נוטל] מה שהחליף שנ׳ ופסילי אלהיהם תגדעון לא החליף אלא העמיד תחתיו עבדה זרה וסלקו הרי זה מותר שנ׳ ואבדתם את שמם.

b. s. v. כסת, p. 328, l. 3 ff.

הוי למתפרות כסתות. הנני אל כסתותיכנה هذه اللفظة مشهورة فى كلام الاوائل ז״ל فى مثل قولهم הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים وهى الوسائد: وامّا الכרים فهى المضربات من كتاب الشرائع لחפץ ז״ל.

c. s. v. כרר, p. 331, l. 5 ff.

وهى تسمّى فى كلام الاوائل כר فى قولهم הכרים והכסתות אין בהם משום כלאים وכר وכסת متكرّر عندهم وهكذا فسّر فيه חפץ فى كتاب الشرائع.

d. s. v. כרכב, p. 337, l. 18 ff.

قال חפץ فى كتاب الشرائع وامّا כרכב המזבח فكالإزيز الناتئ من البناء واهل الشأم يسمّون ذلك شرجبا قال والنقل ورد بانّه كان المزبח شرجبان احدهما معدّ ليمشى عليه الכהנים لئلّا يزلقوا اذا خدموا المزבח. والثانى للزينة لقولهم תנו רבנן אי זה הוא כרכב בין קרן לקרן ומקום רגלי הכהנים אמה אטו כהנים בין קרן לקרן הוו מסגו אימא מקום רגלי הכהנים והכתיב תחת כרכבו מלמטה עד חציו אמר רב נחמן בר יצחק תרי הוו חד לנואי וחד לכהנים דלא לשתרקו:

e. s. v. עמר, p. 535, l. 14 ff.

وقال חפץ رحمه الله فى לא תתעמר لا تستخدمها بعنف اكثر من استخدامك للاسرائيلية واستشهد بقول الاوائل לא תתעמר בה שלא תשמשנה.

وفي قول الاوائل ايضا הגונב נפש מבני ישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו ר׳ יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנ׳ והתעמר בו ומכרו.[236]

f. s. v. קצע, p. 642, l. 24 ff.

وهكذا فسّر فيه راس الמתיבה الفيّومي رحمه الله. الا انى رأيت فى פטום הקטורת קציעה וקשט الذى هو القسط قد ذكرا معا بوزنين مختلفين. قيل מור וקציעה ושבלת נרד וכרכם משקל ששה עשר ששה עשר מנה הקושט שנים עשר. وقولهم הקשט هو القسط وقد كانوا ذكروا קציעה. وهكذا ترجم חפץ فى הקושט وترجم فى קציעה عنبرا.[237]

g. s. v. ראה, p. 656, l. 19 ff.

وقد قال بعض الاوائل انّ דאה بالدال وראה بالراء اسمان لنوع واحد. قالوا מאי שנא הכא דכתיבא דאה ומאי שנא הכא דכתיבא ראה אלא שמע מינה דאה וראה אחת היא وعلى هذا القول عوّل חפץ ראש כלא رحمة الله عليه فى كتابه فى الشرائع.

h. Kitāb al-Luma' (ed. J. Derenbourg), p. 15, l. 17.

אסתכ̇רג̇ת תפסירה (יעני תפסיר אלאסמא גיר אלמשתקה מן אלאפעאל) מן כתב אלעלמא ואלרוסא אלמות̇וק בנקלהם כרב סעדיה ורב שרירא ורב האיי ורב שמואל בן חפני ראס אלמתיבה וחפץ ראש כלה וגירהם מן אצחאב אלתפאסיר ואלגאונים רצ̇י אללה ענהם אג̇מעין.

(2) Judah Ibn Bal'ām.

a. Commentary on Num. 4. 7 (ed. Fuchs).

ואסתדל רב חפץ נ̇ע אן קשות אלואח מן קו̇ וקסת הסופר במתניו. וליס לה פיה דלילא.

b. Commentary on Deut. 30. 2.

ראית רב חפץ נ̇ע קד אדכ̇ל ושבת עד ה׳ אלהיך פי ג̇מלה̇ עדד אלשראיע פי אול פצל מן כתאבה . . . ואנמא לג̇א חפץ נ̇ע אלי תעדיד הד̇ה פי ג̇מלה̇ אלשראיע לכי מא יכמל לה אלעדד אלד̇י ד̇כר אלאולון פי

[236] See Solomon Parḥon, *Maḥberet he-'Aruk, s. v.* עמר.

[237] See *ibid., s. v.* קצע.

קולהם דרש ר̇ שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נצטוו ישראל . . .
ולד̇לך לג̇א רב חפץ וגירה מן ידכ̇ל פיה מא לם יקע אלאמר פי הר סיני
מת̇ל נר חנכה ומקרא מגלה ומא סקט ענ̇א פעלה מת̇ל מעשה משכן
אלד̇י כאן מת̇ל הורית שעה טול מקאמהם דון בנא אלבית וקד כאן אנכר
עלי מן אדכ̇ל פי גמלה̈ אלשראיע בקור חולים וניחום אבלים פדכ̇ל פימא
אנכר ובעד ד̇לך פלם תבלג מן קולה איצ̇א אלי הד̇א אלעדד בוג̇ה.[238]

c. Commentary to Judges 20. 28 (ed. Poznański).

בל קד ראית לרב חפץ נ̇ע פי כתאב אלשראיע מא יאיד קולי אן
קצה̈ פילגש וקעת קריבא מן זמאן אלפתח קאל לאן פיהא הותרו שבטים
לבוא זה בזה במעני אנה אביח להם אלתזויג̇ למן שאוא באלאכ̇תלאט
פי אלאסבאט עלי גיר מא כאן וצ̇עה פי בנות צלפחד ולא שך אן כאן
ענדהם אסתת̇נא מתי שאוא אן יפצ̇ה פצ̇וה.[239]

d. Sefer Ha-Tagnis, s. v. חרם.[240]

e. In his *Kitāb al-Tarjīḥ*, Judah Ibn Balʿām is supposed to have had the following passage, which was afterwards excerpted by an unknown writer who mistook some of Ibn Balʿām's remarks for those of Ḥefeṣ.[241]

תפסיר אלאלפאט̇ מפיטום הקטורת לרב חפץ ז״ל. הצרי אלאצטראק
והו צמג אללבני. הצפרן אלט̇פרה̈. חלבנה אלמיעה̈. ורב סעדיה ז״ל
יקול פיה מחלב.[242] קציעה אלענבר. שבלת סנבל. כרכם אלזעפראן.

[238] See Maimonides, *Sefer ha-Miṣwot*, ed. Bloch, p. 5.

[239] See Tanḥum Yerushalmi on the same verse.

[240] This is mentioned by Dukes, *Literaturblatt des Orients*, VIII, p. 680; but the passage is not quoted.

[241] Horowitz, בית נכות ההלכות, II, p. 63 ff. As the editor did not understand Arabic, the mistakes are exceedingly numerous. I corrected them as far as was possible, but did not consider it worth while to call attention to every correction, as this would require too many notes. The reader interested in the corrections may compare the original publication with this reprint.

[242] This is an interpolation, as I pointed out above, notes 68–70, and the pages to which they refer.

הקשוט אלקסט. קילופה אלבסבאסה. קנמון אלעוד. בורית כרשינה אלאשנאן. יין קפריסין שראב אלכבא. מלח סדומית מלח דראני. מעלה עשן ראפע אלדכאן וכאנת חשישה מן כאציאתהא אן יצעד דכאן אלקטרת אלתי פיהא צעידה מסתקימא . . . בתוקיף אלראס עליה. פכפי אמרהא וגא פי מסכת יומא א״ר עקיבא סח לי ר׳ שמעון בן גולה פעם אחת יצאתי אני ואחד מבני בניהם של . . . לשדה ללקט עשבים ראיתיו שבכה ושחק אמרתי לו מפני מה בכיתה אמר לי כבוד נזכרתי ומפני מה שחקת שעתיד הקב״ה להחזירו לנו ומה ראית אמר לי מעלה עשן כנגדי אמרתי לו הראהו לי אמר לי שבועה היא בידינו שאין מראין אותו לכל אדם. ואמא הצרי אלדי פסרתה אלאצטראק פהו עלי גיר מא ענד אלאולין ז״ל פאנה ענדהם אלבלסאן וכמא שרח דלך פי שבת ק״ו תניא ר׳ שמעון בן אלעזר אומר אין מדליקין בצרי מאי טעמ׳ אמר רבא מתוך שריחו נודף גזירה שמא יסתפק ממנו אמר ליה אביי ולימא מר משום שהוא עיף וכו׳. ואלדי הו עלי הדה אלצפה פהו אלבלסאן פאן דהנה עטר ויתטאיר ענד וקודה לא יתבת והדה אבדא (אבין ?) מא ראית פי הצרי פאעל מא וכאן אלתבכיר מנה פי כל יום מאיה דרהם סוי מלא חפניו ביום הכפורים.

(3) Solomon Parḥon, *Maḥberet he-ʿAruk* (ed. Stern).

a. s.v. עמר, p. 49 d.

והתעמר בו (דברי׳ כ״ד) לא תתעמר (דברי׳ כ״א) דרך סחורה. ורבינו חפץ סגי נהור ראש ישיבה ז״ל אמר לא תשתמש בה בפרך יותר משימושך באשתך הישראלית כדתנן הגונב נפש אינו חייב עד שיכנסנו לרשותו ר׳ יהודה אומר עד שיכנסנו לרשותו וישתמש בו שנא׳ והתעמר בו נמצא עכשיו כי והתעמר בו והשתמש בו.[243]

b. s.v. קצע, p. 60 c.

מר ואהלות קציעות (תהלים מ״ה) תרג׳ וקדה וקציעתא ובפרק פטום הקטרת קציעה פ׳ ענברא. ורבי׳ סעדיה ז״ל פ׳ קשט ונתפס [לפי שנאמר בפטום הקטרת קציעה וקשט לשני סמנים] ורבינו חפץ אלוף סגי נהור ראש ישיבה אמר ענברא והדין עמו.[244]

243 See Ibn Janāḥ, *s.v.* עמר.

244 *Ibid.*, *s.v.* קצע. See also Ḳimḥi, *s.v.*

(4) *Tanḥum Yerushalmi*, Commentary on Jud. 20. 28 (ed. Haarbrücker), p. 17.

وقال רב חפץ فى كتاب الشرايع ان قصة פילגש בגבעה وقعت قريبا من
زمان الفتح قال لان فيها הותרו שבטים לבוא זה בזה.[245]

C. Philosophy and General References

(1) Baḥya Ibn Paḳūda, *Farā'iḍ al-Ḳulūb* (ed. Yahuda), p. 7.

والضرب الثانى مختصر عيون الشرائع اما كلها مثل كتاب ר׳ חפץ בן
יצליח واما ما يلزمنا منها فى هذا الزمان مثل הלכות פסוקות והלכות גדולות
وما ماثلها واما جزئ من اجرائها مثل كتب سائر הגאונים فى השאלות
ותשובות فى فرائض الاجسام وعقد الاحكام.

(2) Judah b. Barzillai, Commentary on *Sefer Yeṣirah* (ed. Halberstam), pp. 55, 56. This long passage, which gives a Hebrew translation of the first two precepts of the Book of Precepts, was quoted, translated, and annotated above, Chapter II.

(3) Maimonides.

a. Sefer ha-Miṣwot (ed. Bloch), p. 5, l. 3 ff.

צאחב כתאב אלשראיע אלמשהור ראיתה תנבّה עלי גֿז יסיר מן והם
צאחב אלהלכות ועטֿם ענדה אן יעדّ בקור חולים וניחום אבלים כמא עדّ
צאחב אלהלכות ואלדֿי אסתעטֿמה פהו עטֿים לכנّה אתי באעטֿם מנה
ותבעה איצֿא במא הו אשנע כמא סיבין למן נטֿר פי כלאמנא הדֿא.[246]

b. Ibid., p. 55, l. 13 ff.

צאחב כתאב אלשראיע צרّח בדֿלך וקאל פי אוّל פצל ענד תגֿמילה
מא ישתמל עליה דֿלך אלפצל כלאמא הדֿא נצّה קאל: "ומנהא אתֿנין

[245] See Ibn Bal'ām on this verse.

[246] See Rapoport, *Kebusat Hakamim*, p. 58, and Ibn Bal'ām's Commentary on Deut. 30. 2.

ותלאתין מעני אכברנא באנה תב' ותע' יתולי פעלהא לא נחן גמיעהא מצמון." אמא קולה ומנהא יעני מן אלשי אלדי ישתמל עליה דלך אלפצל ואלאתנין ותלאתין מעני הם תלאתה ועשרין שבין אלדי ילזמהם כרת פקט ותסעה מחויבי מיתה בידי שמים כמא עד ומעני קולה גמיעהא מצמון יעני אנה תע' צמן אנה יכרית זה וימית זה. פלא שך אן הדא מא בקי ענדה אן יעתקד שש מאות ושלש עשרה מצות כלהא לאזמה לנא בל מנהא לאזם לנא ומנהא לאזם לה תע' כמא קאל ובין אנה יתולי פעלהא לא נחן והדא עלם אללה כלה ענדי אכתלאט מחץ לא ינבני אלכלאם פיה בותה לאנהא אקאויל בינה אלפסאד.

c. Pe'er ha-Dor (ed. Amsterdam), 140, p. 25 d.

תשובה. מא שכתבנו בחבור [בדבר הפרוזבול] הוא האמת אשר אין בו שום ספק וכמו כן זכרנו בפירוש המשנה וזאת המשנה אשר בידכם היא הנוסחא הראשונה אשר יצאה מתחת ידינו קודם הנהתה ובארנו שם כפי מה שראינו במה שכתב כותב הדינין רב חפץ ז"ל.

Munk, *Notice sur Abou'l-Walid*, p. 198, quotes part of the original of this passage.

وتبعنا فى ذلك القول ما ذكره صاحب كتاب الشرائع ר' חפץ ז"ל وهو غلط منه وكان منّا فى تبعه دون تصحيح.

d. Ibid., 142, p. 26 d.

ואלו הבלבולים שהוא מבלבל והקושיות שהוא מקשה הם כלם בפי' המשנה אבל אני אתקנם בע"ה במקומותם והשי"ת יודע כי רובם הטעוני בהם המשכי אחרי דברי הגאונים כמו רבינו נסים ז"ל במגלת סתרים ורב חפץ נ"ע בספר המצות וזולתם ממה שאחוס על כבודם לזכרם.

(4) A Genizah fragment containing rhymed prose.[247]

ואראה כי א[ין] לי חפץ בדברי חפ[ץ] ולא מ[ח]יה בדברי רבינו סעדיה ואין ידי לאל בספרי גאון שמואל. ואין לי ממש כי אם במכירת החומ[ש] ולא מצאתי מנוח עד שמכרתי בראשית ואלה תולדות נוח.

[247] This fragment is now at the Jewish Theological Seminary of America. I am indebted to Professor Davidson for drawing my attention to this passage, and for copying it for me.

(5) A Genizah letter at the Jewish Theological Seminary of America.[248]

כי אותן העשרים זהובים שקניתי בהם כתב המצות למרב חפץ בן יצליח האשורי ממנו לקחתים.

(6) Abraham b. David of Portaleone, in his preface to *Shiltē ha-Gibbōrim*, acknowledges his indebtedness to Ḥefeṣ.

THE *Sefer Ḥefeṣ*

(1) R. Eliezer b. Nathan.

a. אבן העזר ספר ראב״ן, § 30.

וה״נ מצאתי בספר חפץ שטר שחתמו עליו עדים חמש ונמצאו ג׳ ראשנים קרובים או פסול תתקיים העדות בשא׳ והוא דאיכא עדים דבמילוי חתמו.[249]

b. Ibid., p. 115 c.

וכן נמצא בספר חפץ היה חייב לחבירו שבועה ואמר לו דור לי בחיי ראשך יכול לחזור בו עד שיקבל שבועה מפי ב״ד.

(2) R. Eliezer b. Joel ha-Levi (ראבי״ה). This writer quotes this book, according to Gross.[250] The ראבי״ה is now being edited by Dr. Aptowitzer, but the first volume that has hitherto appeared contains no reference to the *Sefer Ḥefeṣ*.

(3) R. Isaac of Vienna.

Or Zaruaʿ.

a. I, § 615.

ובספר חפץ נמי הביא דברי הירושלמי על ההיא דר״א פ״ק דכתובות ולא כתב אי סמכי׳ עלה אי לא.

[248] See *JQR.*, New Series, I, p. 439. I am indebted to Professor Marx for copying this sentence for me.

[249] See *Sefer Mordekai*, Makkot, I.

[250] *Monatschrift*, 1885, p. 561.

b. Ibid., III, Baba kamma, § 281.

בספר חפץ כתוב מצינו בתשובות שאילות של רב נטרונאי גאון שיהודי שמגרים ומאנים את חבירו ומפסידו ומענישו ממון ואין עדות באותו הענוש מה יעשה. והשיב שהמוסר והמגרים לא מצו לאשתבועי ואפקועי דהיכא דאמרי׳ כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין היכא דקים להו עלה דמלתא אבל הכא כיון דאמ׳ דסתם אנס... וממון דישראל כיון דנפל ביד... אין להם חנינה לפיכך נשבע הנגרם והנמסר ושקיל כל הענוש מיד המוסר.

c. Ibid., § 284.

בספר החפץ. רב פלטואי ראש ישיבה אמר מסור פסול לעדות לא מיבעיא מסור גמור ומפורסם אלא אפי׳ איניש דסני לחבריה וא״ל בפני רבים אזילנא ומסירנא לך מן דיבריה רשע הוא וכי אמרו רבנן לא נחשדו ישראל על כך ה״מ דסני ליה ושתיק מישתק אבל הכא דקא פעי בפרהסי׳ מדיבורא קא מזיק ופסול לעדות והכי איפסיקית בתרתי מתיבתא דינא דמסור.[251]

d. Ibid., § 370.

בספר החפץ. הכהו בנייר בפנקס בעורות שאינן עבודין בטימוס שטרות שבידו נותן לו ארבע מאות זוז לא מפני שהיא מכה של צער אלא מפני שהיא מכת בזיון, שנאמר קומה ה׳ הושיעני כי הכית את כל אויבי לחי. ואומ׳ בשבט יכו על הלחי את שופטי ישראל. ואומר גוי נתתי למכים ולחיי למורטים.

e. Ibid., § 380.

ופר״ח זצ״ל הילכתא כרבא דאין אדם מוחל על ראשי אברים שלו. וכן בספר חפץ לא הביא אלא דברי רבא.

f. Ibid., § 381.

בספר חפץ גליון. החובל בחבירו ומת החובל יתנו היורשין שלו לנחבל. מת הנחבל יתנו ליורשין [של] הנחבל בין שיש שם טענה בין

251 See R. Meir of Rothenburg, *Responsa*, 252 (ed. Cremona); 307 (ed. Prague); R. Samson b. Zadok, 569; R. Meir ha-Kohen, *Haggahot Maimuniyyot*, *Hilkot 'Edut*, II. 3.

שאין שם טענה הרי זה נשבע ונוטל. היה נשוך במקום שאין יכול לישוך את עצמו הרי זה נוטל בלא שבועה. לאחר זמן זה אומר חבלת בי והוא אומר לא חבלתי הרי זה כאחת מן הטענות.

g. Ibid., Baba meṣiʿā, § 38.

בחפץ הניזקין בגירסת ירושלמי ראובן גזל שדה משמעון ומכרה ללוי ולוי נתנה במתנה ליהודה בא שמעון וטרפה. יהודה לא אזיל בלוי ולוי לא אזיל בראובן א"ל לאו מתנה יהבת א"ל בעינ' תתן כמה משלם לי טיבו אבל בעל מתנה לא יכול למיטרף לנותן דאמר ר' יוסי אין שעבוד למתנה וה"מ שלא באחריות.

h. Ibid., Baba batra, § 76.

ובספר גאונים הנקרא ספר חפץ כתב ואם מת ראובן תחילה ואחר כך מתה אמו אם יש לו בן עומד במקום אביו להנחיל אחיו מאביו. אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה בר שמעון אשה יורשת את בנה דבר תורה דאמר קרא מטות מקיש מטה האם למטה האב מה מטה האב יורש את בנו אף מטה האם אשה יורשת את בנה. וליתא אלא כמתני' קיימא לן.

i. Ibid., § 78.

ובספר גאונים הנקרא ספר חפץ כתב פסק דינא דמר יהודאי גאון ראובן הוו ליה בני ובת קטנה שכיב בכור בחיי אבוהי ושבק בני וברת ושבק ראובן אבוהון וקא תבעין בני בריה ראובן חלק בכורה דאבוהון. דינא הוא דשקלין בני דבריה חלק בכורה ואע"ג דשכיב אבוהון בחיי דראובן ובת בכור אין לה עישור נכסי אלא בנכסי אביה ואי בעאן מסלקין ליה בזוזי ויהבין לבעלה בדמי נסבא עכ"ל הגאון ז"ל.

j. Ibid., § 99.

ופסק בספר חפץ דקיימא לן ערעור דחד.

k. Ibid., § 110.

ובספר חפץ גרסי' האומר תטול בתי כאחד מן הבנים וכו' והא נמי הלכתא היא.

l. Ibid., § 112.

ובספר החפץ כתוב ת"ר ר׳ יוחנן בן ברוקא אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין על מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין. כיצד אם אמר על בת הבן בין הבנים ועל בן הבת בין הבנות דבריו קיימין אמר על בת בין הבנים ועל האח בין הבנות לא אמר ולא כלום עכ"ל.

(4) R. Moses of Coucy, *Sefer Miswot Gadol.*

a. Negative precept 111, p. 36 d.

אבל אם בדקה יום ראשון ויום שמיני בלבד ולא בדקה ביום השביעי בזה נחלקו רב ורבי חנינא בפרק אחרון ואליבא דרבי אליעזר דרב מתיר הואיל שבדקה בתחילתן של שבעה אף על פי שלא בדקה בסופן ורבי חנינא אוסר הואיל ולא בדקה בסופן . . . הואיל ולא נתברר הלכה כדברי מי ראוי להחמיר כדברי רבי חנינא . . . ובספר חפץ פוסק רב ורבי חנינא הלכה כרב.

b. Positive precept 107.

וגרסי׳ נמי בירו׳ בפ"ק דסנהדרין ובספ׳ חפץ הביאו בימי ר׳ שמעון בן יוחי בטלו דיני ממונות א"ר שמעון בן יוחי בריך רחמנא דליכא חכם מידון רבי יוסי בר חלפתא באו שני אנשים לפניו לדון אמרו לפניו על מנת שתדוננו דין תורה אמר להם איני יודע לדון אתכם דין תורה.[252]

(5) R. Meir of Rothenburg, *Responsa.*

a. (Ed. Cremona), 127.

ומה שתמהת שכתבתי דנכסי בחזקת יתמי קיימי. ר"ח פסק כן בפירושיו ובספר חפץ משום דמסיק לבסוף פרק אלמנה דע"כ נכסי בחזקת יתמי קיימי.

b. Ibid., 252.

כתב בספר חפץ מסור פסול לעדות ולשבועה וכן פסקו בשתי ישיבות עד כאן לשונו.[253]

[252] I am indebted to Professor Louis Ginzberg for this reference. That Ḥefeṣ in his Book of Precepts discussed such matters is evident from text, fol. 5 a, ll. 13 ff.

[253] See above, note 251.

c. (Ed. Prague), 175.

[לעניין נסכא] כלומר שאם בא להתיכן ולעשות מהן גרוטאות נמצא מרויח דיהא בהן כסף יותר מן הראשונים והועיל עליו אפי׳ פרוטה אסור משום רבית כך פרש״י וכן נמצא בספר חפץ.

d. Ibid., 307.

נמצא בספר חפץ דהכי אמר רב פלטוי גאון ראש ישיבה מסור פסול לעדות ולא מבעי׳ מסור גמור ומפורסם אלא אפי׳ איניש דסני לחברי׳ וא״ל בפניו אזילנא ומסירנא לך הו״ל רשע והא דאמרו רבנן לא נחשדו ישראל על כך ה״מ דסני לי׳ ושתיק אבל היכא דקצוות בפרהסיא דקמזיק לי׳ פסול לעדות וכן נפסק בב׳ ישיבות.[254]

e. Ibid., 852.

כתב בעל החפץ אשה שאבדה כתובתה ונתאלמנה או נתגרשה גובה אפי׳ תוספת ומביאי׳ ב׳ או ג׳ כתובות של קרובותיה ונותני׳ לה כפחותה מהן ובשבועה וכן המנהג.[255]

(6) R. Ephraim b. Jacob, *Responsa* of R. Meir of Rothenburg (ed. Lemberg), 318.

ובספר חפץ נמצא כתוב שכך נמצא בהלכות פסוקות דר׳ אבא ההוא חביתא דאשתקיל [ברזי׳] אתא עכו״ם סכרי׳ באצבעתי׳ אתא לקמיה דרב ואמר מברזא ולעיל אסור בהנאה ומברזא ולתחת מותר בהנאה.

(7) R. Isaac of Corbeil, *Sefer Miṣwot Ḳaṭan*, 82, headed לקוטין מרבינו מאיר מרוטנבורק ז״ל, p. 22 b.

רבינו חננאל פסק בספר חפץ שעשה שאפי׳ אדם שנשבע בנקיטת חפץ שיש לו התרה לדבר מצוה.[256]

(8) Tosafot Baba meṣi'a, 4 a, headed ורב ששת.

אך בספר הפץ משמע דהילך חייב.[257]

[254] See above, note 251.

[255] See R. Moses of Coucy, *Sefer Miṣwot Gadol*, positive precept 48, p. 127 b; *Sefer Mordekai*, Ketubot, IX, 234 (ed. Wilna).

[256] See R. Samson b. Zadok, 412.

[257] See *Haggahot Maimuniyyot, Hilkot To'en we-Nit'an*, 4. 1.

(9) R. Samson b. Zadok, תשב"ץ.

a. 412.

וכתב שאם נדר אדם לגרש את אשתו יגרשנה ואח"כ יחזור וישאנה ובשביל שעברו כבר ימים רבים שלא למדו מסכת נדרים בישיבה החמיר בשבועות ונדרים. אמנם ר"ח פסק בספר חפץ שעשה שלדבר מצוה יש לו התרה.[258]

b. 569.

נמצא בספר חפץ הכי קאמר רב פלטוי ראש ישיבה מזיק פסול לעדות ולא מבעיא מזיק גמור ומפורסם אלא אפילו אינש דסני לחבריה ואמר בפני עדים אזילנא ומזיקנא לך הוי רשע והא דאמור רבנן לא נחשדו ישראל על כך הני מילי דסני ליה ושתיק אבל היכא דצווח בפרהסיא דקא מזיק ליה פסול לעדות והוא הדין לשבועה וכן נפסק בשתי ישיבות.[259]

(10) R. Mordecai b. Hillel, *Sefer Mordekai.*

a. Yebamot, II, 6 (ed. Wilna).

זוקא לא פקעא בכדי וכן הלכה וכ"פ רבינו חננאל וכן ספר חפץ וכן שאר הגאונים.

b. Ibid., II, 7 (ed. Wilna).

דרבי חייא לא איפשיטא אם יש להם הפסק או לא ואזלינן לחומרא ויחלוץ וכ"פ ר"ח וספר חפץ.

c. Ketubot, IX, 234 (ed. Wilna).

כתב בעל החפץ אשה שאבדה כתובתה ונתאלמנה או נתגרשה גובה אפילו תוספת ומביאין ב' כתובות או ג' מקרובותיה̄ ונותנין לה כפחות' שבהן ובשבועה.[260]

d. X, 243 (ed. Wilna).

וששאלתם במילתא דאיכא פלוגתא דרבוותא אם יש לעשות שודא דדייני לא עבדינן שודא אלא מי שהוא גדול הדור ומומחה לרבים מדאמר

258 See R. Isaac of Corbeil, *Sefer Miṣwot Ḳaṭan*, 82.
259 See above, note 251.
260 See above, note 255.

ליה ר"נ לרב ששת חדא דאנא דיינא ומר לאו דיינא אלמא רב ששת לא מצי למיעבד שודא אלא ר"נ שהיה דיין מומחה דהלכתא כוותיה בדיני ועוד לא עבדינן שודא אלא היכא דאיתמר בהדיא בגמרא והיכא דלא איתמר המוציא מחבירו עליו הראיה ושלום מב"ב וכדברי הר"ם. כך כתב בספר חפץ.

e. XII, 265 (ed. Wilna).

וכן כתבתי לעיל פרק הכותב משום ספר חפץ [בדבר אשה שתבעה כתובתה].

f. Kiddushin, I, 488 (ed. Wilna).

והלכתא כרב פפא וכרב שרביא וכו' [דשטר אירוסין צריך להיות מדעתה] אבל בספר חפץ פסק כרבא וכרבינא.

g. Ibid., 489 (ed. Wilna).

ובספר חפץ פסקו דלית הלכתא כשמואל ובעינן דלהוי הכא ש"פ.

h. Sanhedrin, III, 696 (ed. Wilna).

ובספר חפץ משמע דאוהב או שונא פסולין לדון כדאמרינן פרק שני דייני גזירות.

i. Makkot, I, 728 (ed. Wilna).

ובספר חפץ נמצא דלא מכשרינן אלא היכא דאיכא עדים דלמלוי חתמו.[261]

j. Glosses to Mordekai, Yebamot, X.

ובספר חפץ תירץ הא דקאמר מפיהם ולא מפי כתבם כשאינו כתב ידם.

(11) R. Meir ha-Kohen, *Haggahot Maimuniyyot.*

a. Ahabah, end of *Seder Tefillot*, 4.

ור"ח כתב בספר חפץ שאין להזכיר של ר"ח וכן איתא בירושלמי בריש שבועות עבר קומי תיבות' בריש שתא לא אדכר דריש ירחא וקלסוניה וסיים בספר חפץ כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

[261] See ספר ראב"ן, § 30.

b. Hilkot Shekēnim, 3, 5.

וכ״פ ר״ח בספר חפץ [שמגלגלין עליו את הכל אם נגררה הרוח הרביעית של חורבתו].

c. Hilkot Ishshut, 14, 30.

ואי בעי׳ למיפק משום דאיתמרעת ולא בעי׳ דלירו׳ לה בעל לא דיינינן לה דינא דמורדת וכן בכל הני דכופין אותן להוציא אי מיתת איתתא מקמי גיטא ירת לה בעל וכן כתב בה״ג ובפר״ח ובדברי ר״י אלפס ובספר חפץ.

d. Hilkot To'en we-Nit'an, 4, 1.

ודלא כספר חפץ ומהדורא בתרא דר״ת שפסק מכאן דהילך חייב.[262]

e. Hilkot 'Edut, 11, 3.

כתב בספר חפץ שכך אומר רב פלטוי דלא מבעיא מסור גמור אלא אפי׳ אדם מפורסם ומריב עם חבירו ואמר לו אלך ואמסור ממונך הואיל ומעיז פניו בפרהסיא נחשב רשע ופסול לעדות והוא הדין לשבועה, וכן נפסק דין המסור בשתי ישיבות ס״ה ע״ב.[263]

(12) A commentary to a Maḥzor.[264]

a. Fol. 37 a.

וכן פסק האילפס דאשמש בהו בכלי שני כגון קערות וכיוצא בהן כי שדי עליהן רותחין בכלי שני ומשהו להו בגוייהו עד דפלטי שפיר דמי וכן פסק נמי בספר חפץ.

[262] See *Tosafot*, Baba meṣi'a 4 a, headed ורב ששת.

[263] See above, note 251.

[264] I am indebted to Professor A. Marx for his kindness in copying these two passages for me. He also drew my attention to Marco Mortara, *Catalogo dei Manoscritti Ebraici della Biblioteca della comunità Israelitica di Mantova*, Livorno, 1878, p. 36, where the following note occurs in a description of *Responsa* mostly by R. Meir of Rothenburg: 'Molte opere ed autori vi sono citati come il ס׳ חפץ (no. 385, 389, 526) di ר״ח.'

b. Fol. 38 a.

וכן פסק האלפסי בתוך ע"ז ובסיפו של גוי שחותמו חמין בין ביורה גדולה בין ביורה קטנה מותר דקיימא לן נותן טעם לפגם מותר וכן פסק רבינו חננאל בספר חפץ וכל הגאונים התירו אפילו בקדירה בת יומא.

(13) R. Abraham (brother of R. Meir of Rothenburg) in ספר סיני.

VIII

Conclusion

In copying this manuscript I have endeavoured to give a faithful reproduction of the original. Even in cases where there was an obvious scribal error I preferred to let it stand in the text and correct it in a note, rather than give the emendation in the text and call attention in a note to the error in the manuscript. I felt justified in doing so, because this is a unique manuscript, and I wanted to give the reader the opportunity of seeing at a glance what is actually there. The best emendation, unless it is independently corroborated, necessarily contains an element of subjectivity, and it is hard to draw a line of demarcation between the certain and the probable, for what may appear obvious to one writer may be considered far-fetched by another. By giving only 'correct' readings the editor unduly influences the reader. In one minor point, however, I have perhaps deviated from the original. I have joined the definite article אל to the following word in accordance with Arabic usage. Now the words in the manuscript are not sufficiently separated from one another, and it is hard to tell what was the copyist's intention in this matter. There are one or two cases, however, where אל is at the end of the line, and belongs

to the word with which the next line begins.[265] This would seem to indicate that the copyist considered this particle as a separate word. Owing, however, to the rarity of such cases, I did not deem it advisable to disfigure the text.

My omitting to supply diacritical points over the letters was based on very careful considerations. At first sight it seems strange that there should be a consistency in placing dots over ט̇ and צ̇, while the other letters are systematically neglected. This characteristic is shared by practically all old Genizah fragments that I examined. That the Jews who employed the Hebrew alphabet for Arabic words adopted a phonetic scheme is evident from the circumstance that خ is represented by כ and غ by ג, and not by ח̇ and ע̇, respectively. They attempted as far as possible to write down the words as they were pronounced. Now we have no means of determining exactly at what period the distinction between some letters differentiated by dots was dropped in pronunciation, but it is safe to assume that this process took place before the Jewish-Arabic period. In colloquial Arabic there is no difference between د and ذ, ت and ث. This at once explains why no diacritical mark was put over ד and ת. Then غ approximates so closely the pronunciation of the hard *g* that Arabs (even in Egypt where ج has the hard pronunciation) in the majority of cases transliterate the hard *g* by غ. European Arabists are sometimes puzzled by such a word as غازيت, which simply represents *gazette*.[266] This would accordingly dispense with the necessity of placing a mark over ג. The pronunciation

[265] See e. g. text, fol. 4 a, l. 1.

[266] Karaite writers who transcribed Hebrew words in Arabic characters employed غ for ג̇. Thus هنوغيع = הנוגע (G. Margoliouth, 'Abu'l-Faraj Furkan', *JQR.*, XI, p. 207, l. 8).

of כ without a *dagesh* coincides with that of Arabic خ, and there was no need to indicate that no *dagesh* was in that letter, just as in unvocalized Hebrew texts that mark is omitted.[267]. Had they intended to place a diacritical mark over כ, they might have more judiciously chosen letter ח with a mark to represent خ. It is only to represent ض and ظ, which have no equivalents in the Hebrew alphabet, that they were compelled to resort to diacritical marks. Accordingly we have no right to tamper with these texts. It is easy to supply the diacritical points, and to make the language appear more classical. But what benefit would we derive? Our loss is evident; for by altering the text we destroy the only material we possess for the reconstruction of Jewish-Arabic. I wish to lay especial emphasis on this point, for I confess that I attach more value to the linguistic aspect of such texts than to the philosophic or halakic. The reader who is not sure of the values of some ambiguous letters will find sufficient guidance in the translation and notes.

The Hebrew translation follows the original as closely as is compatible with the Hebrew idiom. I did not feel bound to follow the style of the Tibbonites in vocabulary or construction. The Tibbonites have no doubt enriched the Hebrew language, but their conception of the duty of a translator is, to say the least, out of date. Why should one be compelled to write בזה השער merely because the Tibbonites wrote so in conformity with the Arabic construction? The Hebrew idiom is to say כדבריך, where in Arabic كقولك would be used. Why, then, should we say כאמרך, which

[267] It may be of interest to mention that some old manuscripts place diacritical marks, dots or lines, over ט̇, כ̇, and צ̇, thus avoiding all possible cases of ambiguity.

is an infinitive, and would convey a different idea? Moreover, Hefes mostly had biblical or talmudic expressions in mind, and I thought it advisable to reproduce these expressions as far as possible. This naturally makes the style slightly uneven, for biblical and talmudic constructions occur side by side. To obviate too great a contrast, I refrained from employing the waw consecutive. Hefes invariably introduces biblical and talmudic passages by כק̇ and לק̇, respectively. The ל of לק̇ does not mean *because*. It is, to my mind, employed as a technical distinction between biblical and post-biblical passages. Considering the various terms by which this distinction may be expressed in Hebrew, I decided to render כק̇ by כמו שכתוב and לק̇ by כמו שאמרו. The expression לפי שאמרו would certainly not have done justice to the latter. The Tibbonites would, I suppose, have rendered these expressions by כאמרו and לאמרו or לאמרם.

I herewith take the opportunity of expressing my gratitude to Dr. Cyrus Adler, President of the Dropsie College, for his kindness in placing the manuscript at my disposal and for encouraging me in my work. I am also indebted to Prof. Henry Malter for reading the proof-sheets and for some valuable suggestions, to Prof. Louis Ginzberg for locating a few passages for me, and to Prof. Alexander Marx for his promptness in forwarding me books, which I needed in connexion with this publication, from the library of the Jewish Theological Seminary of America.

ARABIC TEXT

1 a

זכר את הטומאה נעלמו ממנו זה וזה והשתחוה או ששהה כדי השתחואה או שנדבר עם חברו כדי השתחואה או שנכנס לתוספת העזרה ושהה כ[די] השתחואה חייב על כל אחת ואחת דברי ר' ישמע' שהיה ר' ישמע' אומ' ונעלם ממנו ונעלם ממנו שני פעמים לחיב על היעלם טמאה ועל היעלם מקד[ש] ר' אליעזר ור' עקיבא אומ' אינו חייב אילא על היעלם טמאה בלבד וקאלו ונעלם ממנו נעלמה ממנו טמאה או יכול נעלם ממנו מקדש תלמ' לומ' ונעלם ממנו והוא טמא על העלם טמאה הוא חייב ואין חייב על העלם מקדש דברי ר' עקיבא ר' אליעזר אומ' השרץ ונעלם ממנו על העלם השרץ הוא חייב אין חייב על העלם מקדש ר' ישמ' אומ' ונעלם ממנו ונעלם ממ' שני פעמים לחייב על העלם טמאה ועל העלם מקדש וקאלו תניא מנין

Fol. 1 a, l. 1. This is the end of the eighth precept of the third section of the third book. As this section evidently dealt with civil matters, chiefly with the laws of damages, the discussion about the punishment for remaining in the sanctuary while unclean, must be regarded as a digression. Owing to the author's scheme of treating every detail from all possible points of view, such digressions are frequently indulged in. See especially fols. 4 a, ll. 21 ff., and 18 b, ll. 8 ff. On the other hand it would serve no useful purpose to speculate as to what this precept actually was. The passage occurs in Tosefta Shebu'ot 1. 8, where it is corrupt, as several words obviously fell out through homoioteleuton. In order to describe all possibilities the text must be נטמא בעזרה ונעלמה ממנו טמאה וזכר את המקדש נעלם ממנו מקדש וזכר את הטמאה נעלמו וגו'. This emendation is suggested by our text as well as by Babli Shebu'ot 14 b.

l. 2. שנדבר] The printed text has ונדבק which is certainly inferior, if not impossible. Z[uckermandel] has שמדבר.

l. 6. ונעלם וגו'] *Sifra Wayyiḳra*, chapter 12. 7 (ed. Weiss, p. 23 b). See also Shebu'ot 14 b, Keritot 19 a, Niddah 28 b.

l. 10. Shebu'ot 4 a.

שאינו חייב אילא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והיעלם בנתים תלמׄ לומׄ ונעלם וקאל אלתלמוד פי שרח אלסגדה אמ׳ רבה לא שנו אילא השת[חוה] כלפי חוץ אבל השתחוה כלפי לפנים אף על גב דלא שהא: והא השתחוה קאתני הכי קאמׄ איזו היא השתחואה שאין בה שהייה ואיזו היא השתחוא[ה] שיש בה שהיה שאין בה שהייה כריעה שיש בה שהייה פישוט ידים ורגל[ים] וכמה שיעור שהייה פליגי בה רׄ יצחק בר נחמני וחד דעימיה ומנו רׄ שמעון בן פזי ואמרי לה ר׳ שמעון בן פזי וחד דעימיה ומנו ר׳ יצחק בר נחמ[ני] ואמרי לה ר׳ שמעון בר נחמני חד אמ׳ מכריעה ואילך וחד אמ׳ כנגד הפסוק כלו וכל ישראל ראים ברדת הא׳ וג׳ ודלך כׄבׄ לפטׄה:

אלשריעה אלטׄ מנה׃ תוגב עלי מן אצׄרם נאר פכרגת מן מכאן צׄרימהא פצאדת שוכא ואחרקת כדסא או סנבלא קאימא פי מנבת[ה] או גירה ממא פי אלצׄיאע אן יודי קימה דלך כק׳ כי תצא אש ומצ׳ וג׳

l. 11. The נ of בנתים is suspended in the manuscript.

l. 12. *Ibid.*, 16 b. רבא, not רבה, is the authority there. Although the passage is corrupt in this quotation, as an essential sentence is omitted after הכי קאמׄ, the phraseology would suggest that Ḥefeṣ had a slightly different text. In the Talmud two versions of Raba's statement are recorded, and Ḥefeṣ quotes the second.

l. 19. כׄבׄ] This is not accurate: the verse in 2 Chron. 7. 3 contains twenty-three words, and there is no possible way of reducing it to twenty-two, for if we omit monosyllabic unaccented words there would be less than that number.

l. 20. מנה] The pronominal suffix of מנה refers to קסם. תוגב] This verb may be active, having אלשריעה as its subject, or passive, being used impersonally. The Hebrew translator of the first two precepts quoted by Judah b. Barzillai in his commentary on the *Book of Creation* construed it in the former way. But the dots and space after מנה seem to indicate that the copyist took it to be passive. For the sake of clarity I followed the latter in my Hebrew translation.

l. 21. סנבלא אלך] Literally: *ears of corn standing in the plantation.* These four words represent Hebrew קָמָה. Sa'adya translates it by סנבלא קאימא.

l. 22. Exod. 22. 5.

צארם אלנאר ונאלבהא פאחרקת סואן פי אדי דלך· פאמא אן כאן אלסבב פי צרימהא הבוב ריח לא גיר פאלגאלב להא בריא לקו׳ וכי תצא אש ומצ׳

1 b

ומצאה קוצ׳ וג׳ כי תצא מעצמה שלם ישלם המבעיר את הב׳ פתח בתוב בניזקי ממונו וסיים בנזקי גופו ואיצא השלח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח הפקח חייב אחד מביא את העצים ואחד מביא את האור המביא את האור חייב בא אחר ולבה המלבה חייב לבתו הרוח כלם פטורין: ואלעאמד אחראקהא ואלגיר עאמד סיואן פי אדא אלקימה לקו׳ אדם מועד לעולם בין ששש שוגג ובין מזיד בין ער ובין ישן סמה את עין חברו ושבר את הכלים משלם נזק שלם ואיצא לעשות שאין מתכוין כמתכוין: פאמא אן עברת אלנאר נהרא או ראצעה ערץ׳ כל ואחד מנהמא ח׳ אדרע או ערץ׳ גאדה יו׳ דראעא פמא פוק דלך פאחרקת פלן ילזם לדלך תאדיה קימה ולא גירהא פאן כאן אלנהר או אלראצעה ואלגאדה אקל מקדארא מן דלך

l. 23. ונאלבהא] I rendered this word by מביא = جَالِبٌ *one who brings*, or *transfers from one place to another*. Does it, perhaps, represent המלבה? But I have never met جلب or غلب in that sense.

l. 24. Baba ḳamma 22 b, 60 b. In these texts another passage is inserted before שלם; but Ḥefeṣ only quotes the interpretation bearing on Exod. 22. 5.

Fol. 1 b, l. 1. בתוב] Scribal error for הכתוב.

l. 2. Baba ḳamma 59 b.

l. 4. מביא] The printed text has הביא in both places.

l. 6. סיואן] The orthography is exceptional, as usually short vowels have no symbols in this manuscript. אדם וכו׳] Baba ḳamma 26 a.

l. 8. *Mekilta d' R. Simeon b. Yoḥai*, p. 141 (ed. Hoffmann).

l. 9. ראצעה] This word obviously represents שלולית *a pond*, but is not recorded in any lexicon in that sense. As رَضَعَ denotes *he sucked*, رَاضِعَةٌ may be *a place where water gathers*.

l. 10. גאדה] = جَادَّةٌ which is an excellent equivalent for דרך הרבים.

H. L

פילזמה אלקימה לקו' עברה נהר או שלולית שהן רחבין שמנה אמות פטור ואיצׄא עברה נהר שהוא גבוה ארבע אמות או דרך הרבים או נהר פטור וקאלו דרך הרבים מאן תנא אמׄ רבא רׄ אליעזר היא דאמׄ שש עשרה אמה דרך הרבים ומן אצׄרם נארא פי מלכה פארתפעת הי או שרארהא או טׄפרת פאחרקת מלך גירה פלינטׄר אן כאן מקדאר נסמהא אלדי קצׄד צׄארמהא מתי יתעדי מנה אלי מא אחרקתה פילזם צׄארמהא קימה דלך׳ פאמא אן כאן ליס פי קוה נסמהא דאך מא יתעדי מנה אלי מא אחרקתה בל סבב דלך ריחא ללוקת פקות להיבהא או גיר דלך פאחרקת פצׄארמהא לדלך בריא לקו' המדליק בתוך שלו כמה תעבר הדלקה רׄ אלעזר בן עזריה אומׄ רואין אותה כאילו היא באמצע בית כור רׄ אליעזר אומׄ שש עשרה אמה דרך הרבים רׄ עקיבה אומׄ חמשים אמה רׄ שמעון אומׄ שלם ישלם המב' אׄה הכל לפי הדלקה אמׄ רב נחמן אמׄ רבה בר אבוה אמׄ

2 a

רב הכל לפי גובהה של דלקה אמׄ רב יוסף אמׄ רב יהודה אמׄ שמואל הלכה כר' שמעון׳ וקאלת אלתוספה פי כמיה מא תתגאווה אלנאר אד אצׄרמ[ת] ואלריח עאצף פאחרקת המדליק בתוך שלו כמה תעבר הדלקה רׄ אליעזר אומׄ שש עשרה אמה דרך הרבים בשעת הרוח שלשים אמה רׄ יהודה אומׄ שלשים אמה בשעת הרוח חמשים אמה רׄ עקיבה אומׄ

l. 12. Baba ḳamma 61 a.

l. 13. *Ibid.* The first נהר is no doubt a scribal error for נדר, as these words are graphically similar.

l. 14. *Ibid.* Instead of דאמׄ the printed text has דתנן.

l. 17. מתי] Read מא, as in the next line.

l. 18. כאן ליס] A vulgar combination.

l. 20. *Ibid.*, 61 b.

l. 23. אמׄ רב נחמן וכו'] *Ibid.* The word ואיצׄא or וקאל probably fell out.

Fol. 2 a, l. 3. Tosefta Baba ḳamma 6, 22. 23. There are only a few insignificant variants, as שוב before the second מעשה is omitted in the printed text. Z. has תבעיר instead of תעבר!

חמשים אמה בשעת הרוח שלש מאות אמה מעשה בערב שקפץ האור יתר משלוש מאות אמה והזיק שוב מעשה שעברה הדלקה את הירדן שהיתה קשה במה דברים אמוֹר בזמן שקפצה אבל אם היתה מסכסכת והולכת או שהיו עצים מצויים לה אפילו עד מיל הרי זה חייב עברה נהר או גדר או שלולית שהן רחבין שמנה אמות פטור: פאן אחרקת כדסא פאחתרק פימא בין דלך אלה אלזרע או גדא או חמלאן מכתופה או גירה ממא פי אלעאדה וצ̇עה הנאך פילזם צ̇ארמהא קימה גמיע דלך̈ פאן אחתרק פי כלאל דלך מא ליס פי אלעאדה וצ̇עה הנאך פלן ילזם עוצ̇ה ואן אחרקת מנזלא מא פלילזם קימה גמיע מא אחתרקת פיה איצ̇א לקו׳ המדליק את הגדיש והיו בו כלים ר̇ יהודה אומ̇ משלם כל מה שבתוכו וחכמ̇ אומ̇ אין משלם אילא גדיש של חטים או גדיש של שערים היה גדי כפות לו ונשרף עמו חייב עבד כפות לו וגדי סמיד לו ונשרף עמו פטור ומודים חכמ̇ לר̇ יהודה במדליק את הבירה שמשלם כל מה שבתוכה שכן דרך בני אדם להניח בבתים: וקאלו ר̇ יהודה סבר ישלם כל מה שבתוכו ואפילו ~~ארק~~ אנרקי ורבנן סברי כלים הראיין לה אין שאין ראויין לה לא ומא אינהו מורגין וכלי בקר פאמא קו̇ל או השדה פמא מן רסמה או יוצ̇ע פי אלחקול מן כשב וקצב

l. 15. Baba kamma 61 b. Differs from the printed text in omitting ודלקו after כלים, and in inserting גדיש before של שעורים. Comp. Tosefta 6, 24.

l. 17. סמיד] Read סמוך.

l. 19. *Ibid.* The phraseology, which is different from that of the printed text, seems to indicate that Ḥefeṣ had another reading.

l. 21. פמא . . . או . . .] This sentence offers some difficulty. The most obvious solution is to emend או to אן, and to take רסם in the sense of *custom*, *manner*, for which Ḥefeṣ usually employs the word עאדה (see above, ll. 12, 13). The translation would then be כל דבר שדרכו להניחו בשדות. If, however, the text is to be left unemended, we have to consider the words מן רסמה או as a gloss or parenthetical phrase. רסם would then have the meaning of *he wrote*. According to this explanation Ḥefeṣ wishes to convey that the inclusion of wood and reeds is to be derived from the word או. As this explanation does not involve any change in the manuscript, I adopted it in my Hebrew translation, in spite of the fact that it is slightly awkward. אלחקול] *Plots of land not for sowing.*

וחנארה אלבני ומא נחא דלך פקימה דלך ילזם אלצ֗ארם לקו' וכן סוד של ק[נים] ושל קורות וכן מרביך של אבנים ושל צרורות שהתקינן לסיד שנא֗ או הקמה

2 b

או האילו בשמע או השדה אפילו לחכה את העפר : והדה אלח֗ אלשראיע אלמצדר דכרהא וגוב קבץ֗ אלארוש משרוח פיהא פפי ארץ יש֗ לא פי אל גלות לקול רבא אדם באדם ואדם בשור אן גובין אתו בבבל גרץ֗ דלך אדם שהוזק באדם ואדם שהוזק בשור פאמא אן תמכן ראובן פי גיר ארץ ישרא֗ פקבץ֗ מן שמעון אלארש אלואגב לה עליה פי ארץ יש֗ פאסתעדא שמעון לדלך אלי אלחאכם לן יגב עלי אלחאכם אסתכראגה מן ראובן ורדה אלי שמעון לקו' השתה דאמרת פלגו נזקא קנאסא האיי כלבא דאכל תמרי ושונארא דאכל תרנולי משונה הוא ולא מגבינן בבבל ואו תפש לא מפקינן מיניה וקאלו ההוא גברא דאלס ידא דינוקא אתא לקמיה דראבא אמ֗ לו לושמו ליה כעבדא היכי דאיין רבא הכי והא רבא הוא דאמ֗ כל ששמין אתו כעבד אין גובין אתו בבבל אין הכי נמי ואילא שאני הכא דאקדים ניזק תפש

l. 22. *Mekilta d' R. Ishmael*, p. צ"ץ (ed. Weiss). סוד should be changed into סור, as in that edition. See also Ohalot 3, 7.

l. 23. Both מרביך and מרבך are recorded. But נִדְבָּךְ (Ezra 6. 4) would support the second reading.

Fol. 2b, l. 1. או האילו] A corruption of אף האילן. On the other hand בשמע may be retained as a variant instead of the usual במשמע. אלח֗] This may be a scribal error for אלט֗. It is also possible that one of the nine was not included in this category.

l. 2. אלארוש] Plural of أَرْش, used here in the sense of *fine*.

l. 3. אדם וכו'] Baba kamma 84 a. The printed text has twice נזקי before אדם. אן] Read אין.

l. 7. *Ibid.*, 15 b. תמרי and תרנולי are obviously scribal errors for אמרי and תרנגלי, respectively. On the other hand it appears that in the printed text the sentence והני מילי ברברבי אבל בזוטרי אורחיה הוא, which interrupts the logical sequence, is a later insertion, due, perhaps, to the Saboraim.

l. 9. *Ibid.*, 84 a. גברא is a corruption from תורא. The other variants seem to be genuine and are mostly superior to the readings of the printed text.

פאמא אן אסתעדא עלי שמעון פלילזם אלחאכם שמעון ארצֹא ראובן ואלרצֹא פי דלך פגיר מחדוד כאלמחדוד מנה פי ארץ יש׳ וחדה פי גיר ארץ ישראל תוסט תקאת אהל אלמכאן חסב חאלתי אלכצמין פי אלזמאן אלחאצֹר פאן תאבא שמעון ען קבול דלך פליחרם לדלך פאמא אן קבל שמעון ולם ירצֹ ראובן פלישהד לשמעון ואן אלתמס ראובן אשכאץ שמעון אלי ארץ ישראל ליתחאכמא הנאך פלה דלך פאן תאבי שמעון ען דלך פליחרם לקו׳ ואי אמ׳ אזמניה לדינא בהדא א׳ לארץ ישר׳ מומנונן ליה ואו לא אזיל מש~~תמינן~~ מתינן ליה ובין כך ובין כך משמתינן ליה לסלוקי הזיקיה מדר׳ נתן דתניא ר׳ נתן אומ׳ מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ויעמיד סלם רעוע בתוך ביתו תלמ׳ לומ׳ ולא תשים דמים בביתך׃ תם שרחנא אלקסם אלג׳ אלמשתמל עלי אלט׳ אלשראיע אלמצדר דכרהא׃

אלקסם אלד׳ יחוי יא׳ שריעה לים ילזם פעלהא פי הדא אלזמאן

3 a

לא פי ארץ ישר׳ ולא פי גירהא מנהא ט׳ שראיע אמרא ושריעתין נהיא׃ אלשריעה אלאולי מנה׃ תוגב אדא כאן תור גיר מערוף באלנטא[ח] פנטח אנסאנא פמאת אלאנסאן לדלך אן ירגם אלתור ולא יוכל מן לחמה וצאח[בה] פברי מן דלך כק׳ וכי יגח שור את איש וג׳ ואלנקל פתצֹמן באן אלצדם ואלע[ץ]

l. 12. The word ראובן evidently fell out after אסתעדא by mistake.

l. 14. תוסט] This word is best taken as fifth conjugation, either imperfect third person singular feminine, تَوَسَّطُ, or infinitive تَوَسُّط = *arbitration.* The second conjugation is syntactically possible, and perhaps preferable, but is unknown in the sense required here. תקאת] Plural of ثِقَة (from وثق) *a faithful man.* For the ending comp. خَلِيفَة.

l. 15. פליחרם] The signification *he excommunicated* is recorded only by Dozy. It would thus not be unlikely that its occurrence here is due to Hebrew influence.

l. 16. אשכאץ] Infinitive fourth conjugation = *to cause to come*, or *to appear.* See Dozy.

l. 17. Baba ḳamma 15 b. The superfluous א after בהדא ought to be י. Instead of מומנונן read מזמנינן. The rest are genuine variants.

Fol. 3 a, l. 4. וכי וגו׳] Exod. 21. 28. ואלעץ] After the ע the paper is

ואלרבץׄ ואלרפץ מתסאויה פי חכם אלנגיחה לקו' כנוס שורך ואני אשמרנו הוזק חייב הזיק פטור כנוס שׁוֹרְךְ ושמרו הוזק פטור הזיק ר̇ מאיר אומ̇ משלם נזק שלם וחכמ̇ אומ̇ על השן ועל הרגל משלם נזק שלם על נגיחה ועל נגיפה ועל נשוכה ועל רבוצה ועל בעוטה מוע̄ד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק ואלקתל איצׄא פיגב עלי כל ואחד מן אלבהאים אלמפתרם מנהא ואלגיר מפתרם וכדלך אנואע אלטאיר מתי פעל פי אלאנסאן מתל פעל אלתור אלנאטח אלדי יגב לדלך קתלה לקו' לעשות שאר בהמה וחיה ועוף כיוצא בשור: ואן באע הדא אלתור צאחבה או אקדסה קבל מחאכמתה עליה פדלך גאיז פאמ[א] פימא בעד פלא לקו' שור תם שהמית עד שלא עמד בדין מכרו מכור והקדש[ו] מוקדש שחטו ונותנו במתנה מה שעשה עשוי קדמו בעלי חובות והנהיגוהו בין חב עד שלא הזיק ובין הזיק עד שלא חב מה שעשה עשוי ומשעמד בדין מכרו אינו מכור הקדישו אינו ~~ה~~[מו]קדש שחטו ונותנו במתנה לא עשה כלום קדמו בעלי חובות והנהיגוהו בין חב עד שלא הזיק ובין הזיק עד שלא חב לא עשה כלום לפי שאין משתלם אילא מגופו פאמא ליקרב לא יגוז בל יבאע ויצרף תמנה פי מרמה אלבית או יחמל ויכדם ללקדש· וקו' את האיש או את האשה פישמל אלממסוח ואלכנתי ואלאטפאל איצׄא לקו' אין לי אילא איש

torn off. As this word represents נשיכה, there can be no doubt that ץׄ is to be supplied.

l. 5. ואלרפץ] A dialectic variant for the ordinary رَفَسَ. See Dozy. כנוס וכו'] Tosefta Baba ḳamma 5, 8. The reading of Z., confusing חייב and פטור can scarcely be defended. See also Babli Baba ḳamma 48 b. The variants are insignificant.

l. 11. *Mekilta d' R. Simeon b. Yoḥai*, p. 135 (ed. Hoffmann). See also p. 131. The former passage which practically agrees verbatim with this one applies to a different case. It is the latter which Ḥefeṣ had in mind.

l. 13. Baba ḳamma 33 b. See Tosefta 5, 1. There are numerous variants in arrangement of the sentences as well as in individual words.

l. 19. מרמה] = مَرَمَّة which is an excellent equivalent for בדק. יחמל] In this manuscript ח and ה are quite different from each other, and the copyist no doubt wrote יחמל. But the sense demands יהמל = يُهْمَل *should be left alone*. It seems that in the first manuscript of which the present one is a transcription ה, ח, and ת resembled one another.

l. 20. אלממסוח] مَمْسُوح usually denotes *castrated*, but it no doubt

ואשה מנין לרבות קטן וקטנה וטומטום ואנדרגנוס תלמ̇ לומ̇ את האיש
או את האשה׃ ואן כאן הדא אלתור קד עלם אן ינטח ועוד ליפעל דלך כתור
אלמקאמרין פנטח פקתל פלן יגב קתלה לקו׳ שור האצטדין אינו חייב מיתה
שנ׳ כי יגח ולא שיגיחוהו׃ ואיצא שור האצטדין כשר לגבי מזבח מפני

3 b

שהוא כמעוסה׃ וינצ̇ם אלי קוה קולה ולא יאכל את בשרו תחרים
אלאנתפאע בה איצ̇א וכדלך אלקול איצ̇א פי בעצ̇ אלמחרמאת אלמקול
פיהא לא יאכל לא תאכל לא יאכלו לא כלהא לקו׳ אמ̇ ר̇ אלעזר כל מקום שנ׳
לא יאכל לא תאכל לא יאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע
במשמע עד שיפרוט לך הכתוב בו כדרך שפרט לך הכתוב בנבלה לגר
אשר בשעריך ולגוי במכירה דתניא לא תאכלו כל נבלה ולרבות׳ לדלך שרוח
ותכציצאת נכתצר דכרהא לטולהא׃ ובעל השור נקי פברי מן סאיר אל
תבאעאת׃ ואלאנואע אלואגבה עלי רב אלתור אלמועד אעני אלמשהוד
עליה באלנטאח לא ילזם גמיעהא רב אלתור אלגיר מערוף בדלך אעני
אלתם ואללאזמה רב אלתור אלמועד̄ כמסה׃ מנהא אלתזאמה שהאדה
אלשהוד עליה בדלך ומנהא אדי פיה דיה כאמלה וקתל אלתור אן כאן למא

represents here טמטם. ואלכנתי] = خُنْثَى which stands for אנדרגנוס. אין לי וכו׳] *Mekilta d' R. Simeon b. Yoḥai*, p. 131. The ה in האיש and האשה is to be deleted.

l. 23. אלמקאמרין] مُقَامِرُون = *gamblers*. But as this word represents here האצטדין, I translated it accordingly. The Hebrew equivalents would be מתחרים, מתערבים, or משחקים. שור וכו׳] Baba ḳamma 39 a.

l. 24. *Ibid.*, 41 a. The words ו אינו חייב מיתה are omitted here.

Fol. 3 b, l. 3. לא כלהא] This is a further strengthening of בעץ̇ of the preceding line: the prohibition of deriving any benefit applies only to some cases, not to all. To read it as one word לאכלהא would yield no suitable sense. אמ̇ ר̇ אלעזר וכו׳] Baba ḳamma 41 a, &c. One במשמע is to be deleted as dittography. The variants are insignificant.

l. 11. אדי אלך] The paying of ransom and the killing of the ox are regarded as one point. See the passage from *Mekilta* quoted below.

פעלה קאצד ואן יכן לדלך קאצדא פלן יגב קתלה כאלדייה · ומנהא אן יודי ללעבד ל̇ מתקאלא ומנהא אקאמה עוץ̇ אלמתלוף · ומנהא אדי דלך מן אנץ̇ מאלה אלגמיע ה̇ אנואע : פאמא אלדי ילזם רב אלתור אלגיר מערוף באלנטאח פנועאן אלאול מנהמא אדי נצ׳ קימה אלמתלוף ואלמפסוד פאן נטח פקתל פלם יכן לנטחה אלמקתול קאצדא פלן יגב אן יקתל ואלב̇ אן יכן אדאה דלך מן תמן דאתה לא מן כאץ̇ מאלה לקו׳ חמשה דברים בין שור תם למועד מועד צריך עדים ותם אין צריך עדים מועד משלם את הכופר ותם אינו משלם את הכופר מועד משלם שלשים סלע ותם אינו נותן שלשים סלע מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק מועד משלם מן העלייה ותם משלם מגופו ואיצ̇א יש חייב בכפר ופטור מן המיתה יש שחייב במיתה ופטור מן הכפר יש שחייב בזה ובזה ויש פטור מזה ומזה מועד בכונה חייב בזה ובזה תם שלא בכונה פטור מזה ומזה מועד שלא בכונה חייב בכפר ופטור מן המיתה תם בכונה חייב במיתה ופטור מן הכפר׃ אלשריעה אלב̇ מנה׃ תוגב עלי מן לה תורא נטאח

4 a

מן אמם ומא קבל ונושר ליחפטה פלם יחפטה פקתל אנסאנא, אן ירגם אל תור ויסתחק הו מותא אבתראמיא פאן אלזם דיה אלמנטוח פליעטא מא

l. 12. ואן יכן] The word לם was omitted between these two words by the copyist.

l. 14. אנץ̇] Read נאץ̇. نَاضٌ مَالٍ is the ordinary expression in Arabic for *cash*. There can therefore be no doubt that the author meant this word. See below, l. 17.

l. 15. נצ׳] All other abbreviations in this manuscript are either biblical words or frequently recurring terms like לק̇ or ונ̇. That נצף is abbreviated seems rather curious. Is it through the influence of colloquial Arabic where *nuṣ* = نِصْف ?

l. 17. כאץ̇] Read נאץ̇. See above, l. 14. חמשה וכו׳] *Mekilta*, p. 93 (ed. Weiss). The variants are insignificant.

l. 21. Baba ḳamma 44 b. Comp. Tosefta 4, 6. The four cases that are enumerated are not in the same order as in the printed text.

Fol. 4 a, l. 2. אבתראמיא] = اختراميا, the literal translation of which is חטופה. It is used here in a more general sense, and is the equivalent of בידי שמים.

תבת עליה אלתראצי כק׳ ואם שור נגח הוא מתמול שלשום וג׳ אם כופר יו׳ ע׳ וג׳ או בן יג׳ וג׳ מתמול שלשום יריד בדלך תלתה איאם מתחאליה לקו׳ ר׳ יהודה אומ׳ מועד שהעידו בו שלשה ימים זה אחר זה ואיצא יום ואמש ושלפניו: והועד בבעליו במחצר מן אלחאכם איצא לקו׳ העולם אין נעשה שור מועד עד שיעידוהו בפני הבעלים ובפני בית דין העידוהו בפני הבעלים בית ו׳א בפני בית דין בפני״דין ולא בפני הבעלים אין נעשה שור מוּעָד עד ~~שיעיד~~ עד שיעידוהו בפני בעלים ובפני בית דין העידוהו בפני שנים יום ראשון ובפני שנים יום השני ובפני שנים יום השלישי הרי אילו ג׳ עדיות והן עדות אחת ואמא ולא ישמרנו בעליו או לם יחפטה בדביחתה לקו׳ ר׳ אליעזר אומ׳ אין לו שמירה אילא סכין״ וגם בעליו יומת פמותא אכתראמיא לקו׳ שור שנגח את האדם ומת מועד משלם את הכופר ותם פטור מן הכופר וזה וזה חיבין מיתה וכן בבן או בבת: וקאלו פי שרח דלך אתה אומ׳ בידי שמים או אינו אילא בידי אדם וכשהוא אומ׳ לא תקחו כופר לנפש רוצח וג׳ הא אין נותנין פדיון למומתין בידי אדם אבל נותנין פדיון למומתין בידי שמים וקאלו איצא אמ׳ חזקיה וכן תינא דבי חזקיה מות יומת המכה רוצח הוא על רציחתו אתה הורגו ואין אתה הורגו על רציחת שורו· פאמא אם כפר יושת עליו פאלזאם בית דין אן ירצי כצמה לקו׳ יכול אם אמר לו מנה יהא נותן מנה ואם אמ׳ מאה מנה יהא נותן מאה מנה נאמר כן יושת עליו ונאמר להלן יושת מה יושת עליו האמור להלן בבית דין אף האמור כן בבית דין: ותצמן

l. 3. Exod. 21. 29–31.

l. 4. מתחאליה] Read מתתאליה = مُتَتَالِيَة, as the meaning demanded is *consecutive*. ר׳ יהודה וכו׳] Tosefta Baba ḳamma 2, 2. See also Babli 23 b.

l. 5. *Mekilta*, p. 93 (ed. Weiss).

l. 6. Tosefta Baba ḳamma 2, 2. See also Babli 24 a. Instead of העולם read לעולם.

l. 11. או] Read אן. ר׳ אליעזר וכו׳] Baba ḳamma 45 b.

l. 12. *Ibid.*, 41 a. l. 14. *Mekilta*, p. צ״ג (ed. Weiss).

l. 17. Sanhedrin 15 b.

l. 19. *Mekilta d' R. Simeon b. Yoḥai*, pp. 132 f. (ed. Hoffmann). The variants are insignificant.

l. 21. יושת (first)] Read ישית.

אלנקל באן כֿ פעלא לם תדכרהא אלשריעה עקאב פאעלהא ליסת אלינא בל אללה תברך מנהא מדהש צאחבה במא דֿהל לדלך עקלה לקו׳ המבעת את חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים ומנהא מנפר בהימה צאחבה פדהלת לדלך לקו׳ המבעית בהמת חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים׳ ומנהא מן ~~יעלק בה~~ ילעק בהימה צאחבה טעאמא חארא או מרה

4 b

או קדרא או מודיא קתאלא לקו׳ הלעיטה חלתית הרדופני וסם המות וציאת התרנגלין פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים: ומנהא אלדי יבדל רמאד פרה אדומה ומא ינצח מנהא לכון בעץ֗ אלצנאיע או שרב בעץ֗ אלחיואנאת לקו׳ העושה מלאכה במי חטאת ובאפר חטאת והנותן מי חטאת לפני בהמת חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים ומנהא שליח בית דין אמר בגלד מלקות ארבעים פגלד גלדא עניפא לקו׳ שליח בית דין שהכה ברשות

l. 23. Tosefta Baba ḳamma 6, 16. See Babli 56 a.

l. 25. *Ibid.*

Fol. 4 b, l. 1. מודיא] This word may be either مُؤْذِيًا (fourth conjugation of أَذِىَ *he molested, harmed*), or مُودِيًا (fourth conjugation of وَدَى *he destroyed*). It is, however, more likely that the former is intended here, as the latter is specifically connected with destroying as a result of vengeance. See Lane *s. v.* Moreover, no adjective or noun مُودٍ is otherwise known, whereas Dozy quotes مُؤْذٍ *venimeux, mordant.* It seems that it is used here as a noun, and that קתאלא specifies it. I have translated it accordingly. הלעיטה וכו׳] Tosefta Baba ḳamma 6, 17.

l. 2. יבדל] Either يُبْدِل *he substitutes* or يَبْذُل *he gives* would suit the context.

l. 3. שרב] This may be either the finite verb شَرَّبَ *he gave to drink,* or infinitive شَرْب. In the latter case it would be parallel to לכון.

l. 4. *Ibid.* The printed text is corrupt, and an entire sentence fell out through homoioteleuton. It should be emended in accordance with this quotation. See also Babli Baba ḳamma 56 a and Giṭṭin 53 a.

l. 6. *Ibid.*

בית דין והזיק פט:ר מדיני אדם ודינו מסור לשמים ומנהא טביבא חאדקא טב באדן בית דין פאוהן פי דלך לקו׳ רופא אומן שרפא ברשות בית דין והזיק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ומנהא צאחב בעץ אלחכאם אמר בתקטיע גנינא מיתא מן אחשא מראה לילא תמות לאגלה פגנא עליהא פי גמלה דלך לקו׳ המחתך את העובר במעי אשה ברשות בית דין והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים ומנהא תאלם גדארא לתסרח מנה בהאים צאחבה : ומנהא ממיל זרע צאחבה או גירה מן נבאת לה נחו נארא מחמיה פתיבסה או תחרקה · ומנהא מסתאגר שהודא לישהדו ומנהא כאתם שהאדה במא יגב לצאחבה ועליה לקו׳ אמ׳ ר׳ יהוש׳ בן לוי ארבעה דברים העשה אתם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואילו הן הפורץ גדר בפני בהמת חברו והכופף קמתו של חברו בפני הדלקה והשוכר עדי שקר לחברו להעד והיודע עדות לחברו ואינו מגיד לו : ומנהא מרסל צ̇רימא ידי אצם או אהוג או צגיר אלסן פאפסדת לדלך לקו׳ השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים : ומנהא מן אנכסר לה צ̇רפא

l. 8. *Ibid.*

l. 9. צאחב בעץ אלחכאם] This is an awkward phrase. حُكَّام is usually the plural of حَاكِم which denotes *judge* or *master*. This does not suit the context, as the phrase can scarcely represent שליח בית דין, for בעץ would then be quite unnecessary, and it would be against the Arabic idiom. In colloquial Arabic حَكِيم is the ordinary word for *physician*, and it is possible that حَاكِم is used in that sense in some dialects (comp. خَادِم and خُدَّام *a servant*). In that case, however, it would be required to delete צאחב. Moreover, it is likely that حَاكِم in that sense is a modern creation based on European *doctor*. The best solution appears to me to take the א of חכאם to represent a short *ă*. The phrase would then be صَاحِبُ بَعْضِ اَلْحِكَمِ = *master of one of the sciences*. Ḥefeṣ advisedly uses this expression, as special skill is required for this kind of operation.

l. 11. *Ibid.*

l. 13. נחו] The text is rather obliterated; but there can be no doubt that נחו is correct.

l. 15. Baba ḳamma 55 b. The variants are insignificant.

l. 19. *Ibid.*, 59 b.

l. 20. צ̇רפא] = ظَرْف *a vessel*.

פי מסלך אלנאס פלם יצ̇מה פימנע מן דלך אלחאדי בה לקו׳ נשברה כדו ולא סלקה פטור מדיני אדם וג׳ ומנהא מן תנאפל̇ ען שיל חיואן לה ואקעא פלם ישילה לקו׳ נפלה גמלו ולא העמידה פטור מדיני אדם וג׳ ומנהא ~~מן תנאפל~~ : אלאמר בקתל נפס בריה פקתלת לדלך לקו׳ תניא האומר לשלוחו צא והרג את הנפש הוא חייב ושלוחו פטור שמאי אומ̇ משום חגי

5 a

הנביא שולחו חייב שנ׳ ואתו הרגת בחרב בני עמך וג׳ מאי שלוחו חייב בידי שמים וקאל ר̇ שמעון פימא ילזם אדא אפסד אלחיואן פי חייז מאלכה ופי חייז גיר מאלכה ופי חייז אלמשתרך פימא בין צאחב אלמזיק ואלמוזק וגיר דלך ארבעה דברים היה ר̇ שמעון בן אלעזר אומ̇ בנזקין כל מקום שיש רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל למזיק ולא לניזק פטור מן הכל לזה ולזה כגון חצר השותפין והבקעה על השן והרגל פטור על נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק וכל מקום שאין רשות לא לזה ולא לזה כגון חצר שאינה של שניהם על השן ועל הרגל משלם נזק שלם ועל נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק ר̇ אלעזר ור̇ שמעון אומ̇ ר̇ טרפון אומ̇ על הכל משלם נזק שלם וחכמ̇ אומ̇ על השן ועל הרגל משלם נזק שלם ועל נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק ולדלך תח(ר)ריאת דכרהא רבו׳ וממא ידל עלי אן הדין אלפריצ̇תין גיר לאזמה לנא פי

l. 21. *Ibid.*, 28 b.

l. 23. *Ibid.*

l. 24. אלאמר] = الآمِر. תניא וכו׳] Kiddushin 43 a. Our text is corrupt and should be emended in accordance with printed edition.

Fol. 5 a, l. 1. עמך] Read עמון.

l. 4. Tosefta Baba kamma 1, 9. See Babli 14 a.

l. 13. תחריראת] The first ר is above the line in the manuscript. تَحْرِير is second conjugation of حَرَرَ *he wrote accurately*. See Lane and Dozy *s. v.* It seems that the author had the word דיוקים in mind. The reading تَحْذِيرَات *warnings* which is textually possible does not suit the context.

הדא אלזמאן קו' דיני נפשות בעשרים ושלשה הרבע והנרבע בעשרים ושלשה שנ' והרגת את האיש ואת הב' ואו' ואת הבהמה תהרגו שור הנסקל בעשרים ושלשה שנ' השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כן מיתת השור וקד אנקטע חכם אלנאס בגמיע דלך מנד מׄ סנה תבקת מן עמראן אלבית אלתאני לקו' ארבעים שנה קודם חרבן הבית גלתה לה סנדרי וישבה לה בחנות למאי הילכתא אמׄ רׄ יצחק בר אבדימי שלא דנו דיני נפשות וקאלו איצׄא רׄ שילא נגדיה לההוא גברא דבעל גויה אזל אכל ביה קירצה בי מלכא איכא גברא חד בהודאיי דקא דאין דינא כי לא נקוט חד מנא ממלכא אתויה לרׄ שילא אמרי ליה אמאי צערתיה להאיי גברא דבעל חמאר אי הכי בר קטלא הוא אמׄ להו מיכי חרוב בית המקדש לית לן רשותא למידן דיני נפשות '

אלשריעה אלגׄ מנה׃

תוגב מתי אכטת גמאעה ישראל בסהו וגבי אמר ען עיון אלגוק פעמלו

5 b

ואחדה מן אלנואהי פאתמו ועמלו בהא או יקרב אלגוק אלי כבא אלמחצׄר תורא ללדכוה ותסנד שיוך אלגמאעה אידיהם עלי ראסה תם ידבח וינצׄח אלאמאם אלממסוח מן דמה קבאלה אלסגף ז מראר ויצׄע מנה עלי ארכאן מדבח אלבכור ויצב אלבאקי ענד אסאס מדבח אלצעידה ואן יקתר עלי אלמדבח

l. 14. Sanhedrin 2 a.

l. 18. Shabbat 15 a, Sanhedrin 41 a, 'Abodah zarah 8 b. The sentence about קנסות, which does not concern us here, has been omitted by the author. The other variants are insignificant.

l. 20. Berakot 58 a. Our text is much shorter than that of the printed edition, and the variants are interesting.

l. 21. בהודאיי] Read ביהודאיי. חד מנא] Read הרמנא. אתויה] Read איתיה or אתיוה.

l. 25. וגבי] وَغَبِيَ *was hidden, concealed.* In Sa'adya's translation of the Pentateuch וגאב *was absent* is used here. There can be no doubt that غَبِيَ is the accurate rendering of Hebrew נעלם, and I therefore suspect that וגאב is a corruption of וגבי.

Fol. 5 b, l. 1. או] Read אן.

שחמה וכלאה וזיאדה כבדה ויסתגפר ענהם ויגפר להם ויכרג גמיע אלתור כארג אלעסכר אלי מוצ̇ע טאהר אלי מטרח אלרמאד פיחרק הנאך כק׳ ואם כל עדת ישראל יש׳ ונע׳ וג׳ ונודעה החטאת וג׳ וסמכו זקני העדה וג׳ והביא הכהן וג׳ וטבל הכהן וג׳ ומן הדם וג׳ ואת כל חלבו וג׳ ועשה לפר וג׳ והוציא את הפר וג׳ יחוי קו׳ עדת ישראל ועיני הקהל וזקני העדה אלטאבקה אלעאליה מן אלחכאם לקו׳ עדת ישראל העדה המיוחדת בישראל ואיזו זו סנדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית ואיצ̇א פר שנא בו קהל ונאמר להלן קהל מה קהל האמור בית דין אף כן בית דין ואמא ונעלם דבר פגזוא לא פרצ̇א כאמלא לקו׳ ונעלם דבר ולא שתתעלם מצוה כלה וקאלו הורו בית דין לעקר את הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין עבדה זרה בתורה הרי אילו פטורין חזרו לקיים מקצתן ולבטל מקצתן הרי אילו חיבין כאיזצד אמרו יש בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור יש עבדה זרה בתורה אבל המשתחוה פטור הרי אילו חייבין שנ׳ ונעלם דבר דבר ולא כל הגוף הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אילו חייבין כאיזצד יש דם בתורה אבל אין חייבין אילא על הדם הקרב לשמים יש חלב בתורה אבל אין חייבין אילא על חלב הקרב לשמים

l. 6. Lev. 4. 13-21.

l. 10. *Sifra Wayyikra*, section 4, 2 (p. 19 a, ed. Weiss).

l. 11. פר וכו׳] *Ibid.*, section 4, 15. The word פר belongs to the preceding sentence in the printed edition. בו] Read כן. האמור] Insert להלן after this word.

l. 12. *Ibid.*, section 4, 7; Horayot 4 a.

l. 13. Horayot 3 b.

l. 14. חזרו] A scribal error for הורו.

l. 15. יש] Insert נדה after this word.

l. 18. הורו] The word איצ̇א must have fallen out here, for there is no place in which this forms a continuous passage. From הורו onwards is found in Tosefta Horayot 1, 7. In Z. the sentence about חלב is omitted through homoioteleuton.

l. 20. לשמים] Z. has שלמים. But this seems to be a genuine variant, and the reading of our manuscript is perhaps preferable: the eating of fat and blood is forbidden in all cases, but the court erred and decided that this prohibition is to be restricted to sacrificial blood and fat. The confusion in Z. may have arisen through שלמים in connexion with פגול.

יש פגול בתורה אבל אין חייבין אילא על פגול שבשלמים הרי אילו חיבין וקו׳ מכל מצות יי׳ פיפצל דלך ממא ליסת מצות יי׳ לקו׳ מצות יי׳ ולא מצות המלך ולא מצות בית דין : וקו׳ אשר לא תעשינה מן אלתי מתי פעלת קצדא לא סהוא וגב ענד אללה תעאלא עלי פאלהא קטעה אעני כרת לקו׳ אין חייבין אֵילָא על דבר שזדונו כרת ועל שגגתו חטאת מן דלך העשה מלאכה ביום

6 a

הכיפורים והאכל חמץ בפסח וערל שלא מל ואשבאההא ואלסמיכה פתגב פי הדא אלקרבן ופי קרבן שעירי עבדה זרה איצֿא לא פי סואהא מן קרבנות ציבור לקו׳ וכל קרבנות ציבור אין בהן סמיכה חוץ מפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה ואיצֿא אמׄ ראבינא גמירי שתי סמיכות בציבור ויגב אן יכון בכלתי ידי אלסומך לקו׳ סמיכה ידו על הראש ובשתי ידיו ואלדי יגב פעל דלך עליה גׄ מן צדר אלעדה לקו׳ עדה המיוחדים שבעדה וסמכו זקני הרי שנים ואין בית דין שקול הרי שלשה ויגב אן יכון דאבח אלתור מתוגהא פי דביחתה אלי גהה אלגרב לקו׳ כהן גדול היה עומד במזרח ופניו כלפי מערב ואמא אלתור פאנה ידבח אלי גהה אלמדבח אלשמאליה לקו׳ לפני יי׳ בצפון ואמא מחוץ למחנה פיקתצֿי כארג גמיע עסאכרהם לקו׳ חוץ לשלוש מחנות׳׳

אלשריעה אלדׄ מנה׳׳

תוגב עלי שריף אכטא פפעל סהוא בעׄץ אלמנהיאת פאתם לדלך תם עלם בכטאה אן יאתי קרבאנה עתודא מן אלמעז צחיחא פיסנד ידיה עלי ראסה וידבחה פי מוצֿע דבח אלצעידה ויאכד אלאמאם מן דמה באצבעה ויצֿעה

l. 22. *Sifra*, section 4, 11.

l. 24. Tosefta Horayot 1, 8. See Babli 8 a.

Fol. 6 a, l. 3. Menaḥot 92 a, Tosefta 10, 9.

l. 4. *Ibid.*, 62 b, 88 a, 92 b.

l. 5. *Ibid.*, 93 a. The reading is slightly different.

l. 6. Sanhedrin 13 b, *Sifra Wayyiḳra*, chapter 6, 1. 2 (ed. Weiss, p. 19 b). The passage is abridged, and R. Simeon's view is given anonymously.

l. 8. Yoma 35 b. See also Tamid 30 b. The variant is insignificant.

l. 9. *Sifra Wayyiḳra*, chapter 6, 4 (p. 19 b).

l. 10. *Ibid.*, 6, 8 (p. 19 c).

עלי ארכאן מדבח אלצעידה ובאקיה פיצבה ענד אסאסה ואן יקתר נמיע שחמה כשחם דבח אלסלאמה ויסתגפר ענה אלאמאם ען כטאה פיגפר לה כק׳ אשר נשיא יחט׳ וג׳ או הודע א׳ וג׳ וסמך ידו ולקח הכהן וג׳ ואת כל חלבו וג׳ אמא קו׳ נשיא פיקתצי מלכא לקו׳ איזה הוא נשיא זה ~~המלך~~ המלך שנ׳ ועשה אחת מכל מצות יי׳ אלהיו ולהלן ~~יי~~ הוא אומ׳ למען ילמד ליראה את יי׳ אלהיו מה אלהיו האמור להלן נשיא שאין על גביו אילא יי׳ אלהיו אף אלהיו האמור כן נשיא שאין על גביו אילא יי׳ אלהיו פאמא או הודע אליו חטאתו פיקתצי מערפתה הו בכטאה לקו׳ הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים מנין אפילו אמרו לו שנים תלמ׳ לומ׳ הודע אליו ולא שיאמרו לו אחרים והדא אלקרבאן פאנמא יגב עליה פי כונה מלכא לא קבל דלך לקו׳ נשיא יחטא כשחטא והוא נשיא ולא כשיחטא והוא הדיוט׃ פאמא מתי וגב עליה הדא

6 b

אלקרבאן פי כונה מלכא תם כלע מן מלכה ולם יכן קרבה פליקרבה מן בעד דלך לקו׳ כהן משיח שחטא ואחר כך עבר ממשיחותו וכן הנשיא שחטא ואחר כך עבר מגדלתו משיח מביא פר ונשיא מביא שעיר פאמא אן אכטא אלכטא אלמקדם דכרה וקד זאל מלכה ענה פיגב עליה קרבאן כואחד מן אלעאמה לקו׳ כהן משיח שעבר ממשיחותו ואחר כך חטא וכן הנשיא שעבר מגדלתו ואחר כך חטא כהן משיח מביא פר והנשיא כהדיוט׃ אלשריעה אלה׳ מנה׃ תוגב עלי אחד

l. 17. [אשר וגו׳] Lev. 4. 22-6. [ידו] Insert וג׳ after this word.

l. 18. The first part is in Horayot 10 a, and the second in 11 a. See also *Sifra Wayyikra*, section 5, 1 (p. 19 c). Perhaps ואיצא fell out before להלן.

l. 22. *Sifra Wayyikra*, chapter 7, 1 (p. 20 a). See also Keritot 11 b. The part of the Sifra not necessary for our subject is omitted here. Otherwise the variants are insignificant.

l. 24. Horayot 10 a. See *Sifra*, section 5, 2 (p. 19 d). The variants are phraseological.

Fol. 6 b, l. 2. Horayot 9 b.

l. 5. *Ibid.* The word כהן is omitted before משיח in the printed text. But see Mishnah 3, 2.

עואם.
אלעאמה אדא אכטא סהוא פפעל בעץ̇ אלמנהיאת ענהא תם ערף כטאה אן יאתי קרבאנה אנתי מן אלמעז או אלצ̇אן ללדכוה פיסנד ידיה עלי ראסהא תם תדבח פי מוצ̇ע אלצ̇עידה ויצ̇ע אלאמאם מן דמהא באצבעה עלי ארכאן מדבח אלצ̇עידה ויצב אלבאקי ענד אסאסה ותנזע שחמהא כמא נזע שחם קראבין אלסלאמה פיקתר עליה ויסתגפר לה אלאמאם פיגפר לה כק׳ ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ וג׳ או הודע אליו חט׳ וג׳ וסמך את ידו וג׳ ולקח הכהן מדמה וג׳ ואת כל חלבה וג׳ ואם כבש וג׳ וסמך את ידו וג׳ ולקח הכהן מדם החט̇ וג̇ ואת כל חלבו וג׳ הדא אלקרבן יגב עלי פקיה איצ̇א עמ̇ל בפתיאה לא בפתיא בית דין פי דלך פאמא אלעאמל בפתיא בית דין סוא פי דלך פקיהא כאן או לא פקיהא וגוב אלקרבאן סאקט ענה לקו׳ תולה בעצמו חייב תולה בבית דין פטור כאיזצד הרו בית דין וידע אחד מהם שטעו או תלמיד ראוי להוראה כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא והלך היחיד ועשה על פיהן יכול יהא חייב תלמ̇ לומ̇ בעשותה תולה בעצמו חייב תולה בבית דין פטור ואיצ̇א הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שגג על פיהם בין שעשו ועשה עמהם ובין שעשו ועשה אחריהם ובין שלא עשו ועשה

7 a

הרי זה פטור מפני שתלה בבית דין פאמא מעם הארץ פליכ̇ן אלמלך ואלאמאם מן אלנפש אלמקול פיהא ואם נפש אחת תחטא ויכרגהמא מן

l. 8. אלעאמה] Neither of these words is crossed out, and it seems that the copyist did not make up his mind which was the right reading.

l. 9. אלמעז] Sa'adya has מאעז. But مَعْز, which is a collective noun, is a more correct rendering of עזים.

l. 12. שחם] In the text there is some space after this word. There are traces of an erasure. But no word is missing.

l. 13. Lev. 4. 27-35.

l. 17. *Sifra Wayyikra*, section 7, 8 (p. 21 d). See Horayot 2 b. The reading of our text יכול יהא חייב may be a scribal error for פטור, or may be a genuine variant involving a different interpretation of this Halakah. The other variants are certainly genuine.

l. 21. Horayot 2 a.

הדא לאחכם לקו׳ מעם הארץ פרט לנשיא פאמא בעשותה אחת פיקתצי כמאל אלפעל אלדי יגב עליה אלקרבאן לא גזו אלפעל פאמא אן תעאונו גמאעה פפעלו סהוא כליה אלפעל אלדי יגב עלי פאעלה אלקרבאן פלם יגב עלי כל ואחד מנהם קרבאן לדלך ולא עלי גמאעתהם איצא לקו׳ תניא המוציא ככר לרשות הרבים חייב הוציאוהו שנים ר׳ מאיר מחייב ר׳ יהודה אומ׳ אם לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים חייבין ואם לאו פטורין ר׳ שמעון אומ׳ אף על פי שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורין מנא הני מילי דתנו רבנן בעשתה אחת בעשה כלה ולא בעשה מקצתה הא כאיזצד שנים אוחזין במלגז ולוגזין בכדכר ושובטין בקולמוס וכותבין בקנה והוציאוהו לרשות הרבים יכול יהו חיבין תלמ׳ לומ׳ בעשתה בעגול של דבלה והוציאו[הו] לרשות הרבים בקורא ~~והקורא~~ והוציאוהו לרשות הרבים ר׳ יהודה אומ׳ אם לא יכול להוציאו והוציאוהו שנים חיבין ואם לאו פטורין ר׳ שמעון אומ׳ אף על פי שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורין לכך נאמר בעשתה יחיד שעשה חייב שנים שעשו פטורין וקו׳ פי הדא אלשרע מצות יי׳ ואיצא או הודע אליו פמתסאויין פי אלואגב לקו׳ מצות יי׳ או הודע אליו איצא אלמקולה פי שרח אלשריעתין אלמתקדמתין להדא אלשרע אלכאמס:

אלשריעה אלו מנה: תוגב עלי מן אכטא פפעל בעץ אל מנהא ען פעלה ולם יעלם באנה קד אתם אן יאתי בכבש צחיח מן אלגנם לקרבאן אלאתם אלי אלאמאם ויסתגפר ענה ען סהוה פיגפר לה כק׳ ואם נפש כי תחטא ועש׳ וג׳ והביא איל תמים מ׳ וג׳ אשם הוא וג׳ תצמן אלנקל אן הדא אלכטא ואלסהו קד יבדו מן אנסאן מא כאן בחצרתה נועין מן אלטעאם אחדהמא מחטור ואלאכר מבאח פאכל מן אחדהמא ולם ידרי מן אוהמא

Fol. 7 a, l. 3. *Ibid.*, 11 a. *Sifra Wayyikra*, section 7, 6 (p. 21 d).

l. 5. כליה] = كُلِّيَّة *totality*, *entirety*.

l. 6. Shabbat 92 b. The variants prove that our author had a different text.

l. 11. בכדכר] The readings כרכר and כרכד are recorded in the dictionaries, and now a third variant is added. כרכר, however, appears to be the most likely.

l. 13. בקורא] Read בקורה. The following word was crossed out by the copyist.

l. 21. Lev. 5. 17–19.

l. 24. אוהמא] Read איהמא.

7 b

אכל או כאנת זוגתה ואכתה ענדה ואתי אחדתהן ולם ידר איהו אתי או עמל עמלא פי זמאן מא ולם ידר הל דלך אלעמל פי זמאן אלבדל כאן או פי זמאן אלחטׄר לקו׳ חלב ושמן לפניו אכל את אחד מהן ואין ידוע איזה מהן אכל אשתו ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואין ידוע באיזה מהן שגג שבת ויום חול עשה מלאכה באחד מהן ואין יודע באיזה מהן עשה מביא אשם תלוי פאמא אן אכל שיא סהוה יגב עלי אכלה עאמדא כרת פיגב עליה מתי תחקק פעלה הדא קרבן חטאת ועלי שכה פי דלך קרבן אשם תלוי לקו׳ דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ספקו אשם תלוי רׄ עקיבא אומׄ האוכל חלב מביא חטאת בסלע ספק אכל ספק לא אכל מביא אשם תלוי בשני סלעים חתכה של חלב וחתכה של בשר נותר אכל את אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל מביא חטא[ת] ואשם תלוי: פאן תחקק בעד אן אתי באלקרבאן אנה כאן קד אכטא או עלם אנה לם יכטי פיגב תאכיר דביחה אלחיואן אלמוהל ללקרבן ליעתרצׄה פי זמאן רעוה עיבא ליבאע לדלך וישתרא בתמנה חיואנא אכרא ליקרב קרבן נדבה לקו׳ המביא אשם תלוי ואחר כך נודע לו שחטא או נודע לו שלא חטא מה יעשה לו יצא וירעה בעדר דבׄ רׄ מאיר וחכמׄ אומׄ ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה: אלשריעה אלז מנה

Fol. 7 b, l. 1. אחדתהן] This is very likely a colloquial form. In classical Arabic we would prefer إحداهن. איהו] Read איהן.

l. 3. Keritot 17 b. See *Sifra Wayyikra*, section 12, 3 (p. 26 c).

l. 7. Three separate passages are quoted here. It is possible that the word ואיצׄא fell out before רׄ עקיבא and before חתכה. The first two passages occur in *Sifra Wayyikra*, sections 12, 6 and 12, 8 (p. 26 d), respectively, while the third is in Tosefta Keritot 3, 8. Z. has חתיכה של חלב פגול קודש וחתיכה של חלב וכו׳.

l. 12. אלמוהל] This may represent المؤهل *that is worthy* or *fit*, a meaning which is not quite suitable. As ה, ח, and ת are not infrequently confounded in this manuscript, I should like to suggest the reading אלמותל = المؤثل *prepared, arranged.* Comp. Freytag أثل *sanctificavit opes suas data Deo ex lege portione debita.*

l. 14. Keritot 23 b. The few additional words in our text are explanatory.

M 2

תוגב עלי גמאעה סהת פי שי מן עבדה זרה אן יאתו אלי אלאמאם בתור ללצעידה והדיתה ומזאגה כמא יגב ועתוד מן אלמעז ללדכוה ויסתגפר להם פיגפר להם כק׳ וכי תשגו ולא תעשו וג׳ את צוה יי׳ וג׳ והיה אם מעיני העד׳ וג׳ וכפר הכהן וג׳ ונסלח לכל עדת וג׳ קד דכרנא פי שרח ואם כל עדת יש׳ וג׳ אן דלך משאר בה אלי סנדרון ואלאשארה פי הדה אלשריע[ה] פאליהם איצֿא לקו׳ נאמר כן עדה ונֿא להלן עדה מה עדה האמורה להלן כלם ראויין להוראה אף עדה האמורה כן עד שיהיו כלם ראויין להוראה׃ והד[א] אלסהו פפי שי מן עבדה זרה דליל דלך קול׳ אתה אומֿ בעבדה זרה הכתו[ב]

8 a

מדבר או אינו אילא באחת מכל המצות שבתורה תלמֿ לומֿ והיה אם מעיני העדה נע׳ וג׳ ייחד הכתוב מצוה זו ואמרה בפני עצמה והיזו זו עבדה זרה׃ אלשריעה אלחֿ מנה תוגב עלי שכץ [א]כטא סהוא פי שי מן עבדה זרה אן יקרב שאה אבנת סנתהא ללדכוה [וי]סתגפר ענה אלאמאם ויגפר לה כק׳ ואם נפש אחת תחטא בשגגה וג׳ [ו]כפר הכהן על הנפש הש׳ ואלדליל עלי אן הדא אלסהו מן אלסאהי גרי פי עבדה זרה קו׳ ואם נפש אחת תחטא בש׳ עבדה זרה היתה בכלל כל המצות שהיחיד מביא עליה כשבה או שעירה נשיא שעיר משיח ובית [ד]ין מביאין פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולדין בקבעה שיהא היחִיד נשיא ומשיח מביאין עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה

l. 19. Num. 15. 22–6. The words כל אשר (ver. 23) are omitted through oversight.

l. 21. סנדרון] Read סנדרין.

l. 22. Horayot 4 b.

l. 24. *Sifre Numbers*, section 111 (p. 31 b, ed. Friedmann). The variants are phraseological.

Fol. 8 a, l. 5. Num. 15. 27, 28.

l. 7. *Sifre Numbers*, section 112 (p. 32 b).

l. 9. מכללה] Read מכללם.

l. 10. שיהא] Read שיהו.

[פר]שה: תמת שרוח אלט̇ אלשראיע אלתי הי אמר מן גמלה אלי̇א אל [ש]ריעה אלמצדר דכרהא פי הדא אלפצל דכרהא: אלשריעה אלט̇ תאמר אי רגל סרק ולם ימכנה אן ירד דלך עלי צאחבה וצ̇עפה [א]ו קימה דלך אן יבאע ליודי אלי אלמסרוק מנה דלך כק׳ שלם ישלם ואם אין וג׳ קד שרחנא הדה אלשריעה שרחא שאפיא פי טי שרחנא כי תקנה [ע]בד עב׳ פי אול אלפצל אלב̇ נסתגני ען דכר שי מנה ההנא: פאמא אלקסם [אל]תאני מנה אלמתצ̇מן שריעתין נהיא אלאולי מנהה ואלב̇ איצ̇א תנהא [אל]מאמור באחצ̇אר עשירית האיפה אלמדכורה פי פצל ונפש כי תחטא [וש]מ̇ וג׳ אן יצב עליהא דהנא ואן יגעל עליהא לבאנא כק׳ לא ישים עליה שמן [ול]א יתן עליה לבנה תצ̇מן אלנקל באנה ואן כאן לא יגוז ללאמאם אן יצב עלי [ה]דא אלקרבאן לא דהן ולא לבאן קבל תקריבה פיגוז אן יצ̇ע אלדהן עליהא [מ]ן בעד אן יקרב מא יגב תקריבה ואן וצ̇ע עליהא לבאנא מן קבל אן קרבהא פגאיז אן יקרב מא יגב תקריבה מנהא בעד אכד אללבונה לקו׳ יכול אם נתן לבונה פסל תל לומ̇ כי חטאת ה̇ מפני מה מכשיר לבונה מפני שהוא

l. 11. פרשה] Insert זו after this word. The sentence from תמת to the second דכרהא is misplaced. It should obviously be put after ההנא (l. 16), at the end of the ninth precept.

l. 12. דכרהא] The second דכרהא is redundant, and should be deleted. It seems too awkward to consider the whole phrase פי הדא אלפצל דכרהא as an explanatory gloss.

l. 14. Exod. 22. 2. This precept is given here, perhaps, on account of Lev. 5. 20-26. He does not quote the latter verses here, as they were probably fully discussed in the second book.

l. 15. שאפיא] The text is not quite legible here. פי are joined together in a manner which is rather unusual in this manuscript. At first sight one is inclined to read שאפזא. But I have no hesitation in reading שאפיא, as the former gives no sense. For the expression comp. Khazraji's *Pearl-strings*, 297, 2; 442, 8. Ordinarily شَفَى means *he cured*; but the secondary signification *he satisfied* is given by Dozy. See also כלאם שאף (Abu'l-Barakāt Hibat Allāh's *Commentary on Ecclesiastes*, specimen, ed. Poznański, *ZfHB.*, XVI, p. 33, l. 4, text). The St. Petersburg MS. has כאף. But there is no doubt that שאף, being the rarer word, is the correct reading.

l. 19. Lev. 5. 11.

l. 23. *Sifra Wayyiḳra*, chapter 19, 5 (p. 25 a). See Menaḥot 59 b. The clauses unnecessary in this connexion are omitted.

8 b

יכול ללקטם ופוסל בשמן שאין יכול ללקטן וקאלו פי אלשמן איצא עליה אין נותן· נותן הוא על שיריה תם שרחנא אלקסם אלד̇ אלמשתמל עלי אלי̇א אלשריעה אלמצדר דכרהא·

אלפצל אלד̇ מן אלשריע (א) תאליף ראס אלכל חפץ בן יצליח פי אלקראבין אלמ[פעולה] תטועא ופי מנע תקריב דלך עלי אלמזבח מן ליס מן ולד הרון ופי אלנדור [פי] אלאמואל וקים אלנפוס וגיר דלך יחוי לו̇ שריעה תנקסם אקסאם תלתה אלאול מנהא יתצמן י̇ח̇ שריעה פי אלקראבין אלתי מן אלחיואנאת לא יל[זם] פעלהא פי הדא אלזמאן תנקסם קסמין אלאול מנהמא יתצמן י̇ שראיע אמרא אלב̇ יתצמן ח̇ שראיע נהיא אלקסם אלב̇ יתצמן ז̇ שראיע פי אלק[ראבין] אלתי מן אלבר̇ וגיר דלך לא ילזם פעלהא פי הדא אלזמאן תנקסם קסמין· אלאול מנהמא יתצמן ה̇ שראיע אמרא· אלב̇ יתצמן שריעתין נהיא· אלקסם אלג̇ יתצמן י̇א̇ שריעה פי אלאמואל וקים אלנפוס וגירה תנקסם קסמין לא ילזם פעלהא פי הדא אלזמאן אלאול מנהמא יתצמן ח̇ שראיע ה̇ מנהא אמרא ותלתה נהיא אלתאני יתצמן ג̇ שראיע אואמר ילזם פעלהא פי כל זמאן ומכאן· אלגמיע לו̇ שריעה· שרח אלקסם אלאול

Fol. 8 b, l. 1. ללקטם] Read ללקטה. ללקטן] Read ללקטו. עליה וגו׳] *Sifra Wayyikra*, chapter 19, 5 (p. 25 a). The reading is slightly different.

l. 4. אלמפעולה] This leaf which is the last of the fascicle is pasted to the following fascicle, and the words at the end of the lines are therefore obliterated. פ and ל are fairly visible.

l. 5. תטועא] = تَطَوُّعًا *doing something which is not obligatory.* The preceding part dealt with sacrifices which one was obliged to bring in order to expiate his sins; but in the present book the author treats of free-will offerings.

l. 7. יתצמן] As a rule צ which = ض has a diacritical point. This word, however, forms an exception.

l. 8. קסמין] קסם here means a sub-section.

l. 10. אלבר̇] The curved line over the ב evidently stands for a damma, which differentiates this word from بِرّ and بَرّ.

l. 13. The clause לא ילזם—אלזמאן should be transposed after נהיא in the following line. See below, fol. 15 b, ll. 4 f.

אלשריעה אלאולי מן אלי אלשראיע אלתי הי אמרא״ תאמר אלמתנפל בתקריב צעידה מן אלבקר אן יאתי בה דכרא צחיחא לא עיב פיה אלי כבא אלמחצׂר תם יסנד ידיה עלי ראסה ליגפר לה׳ תם ידבח וירש מן דמה מסתדירא עלי אלמדבח אלדי ענד באב כבא אלמחצׂר תם יסלך ויעצׂ[י] תם יחרק באלנאר עלי אלמדבח בעד גסל אלגוף מנה ואלאכארע כק׳ אם עלה קרבנו מן הבק׳ וג׳ וסמך את יד׳ וג׳ ושחט וג׳ והפשיט וג׳ ונתנו וג׳ וערכו וג׳ וקרבו וכרעיו וג׳׳ קולה אל פתח וג׳ ישיר אלי חצׂורה תקריבה קרבאנה ש[א] אם אבא לקו׳ יקריב אתו מלמד שכופין אתו יכול על כרחו תלמׄ לומׄ לרצ[ונו] הׄאׄ

9 a בׄ

הא כאיזצד כופין אתו עד שיאמר רוצה אני וקו׳ וסמך ידו על ראש הפ׳ וג׳ פי אלמוצׂע אלמכצוץ לא גיר לקו׳ במקום שסומכין שוחטין וקו׳ ונרצה לו פגפראן אלתגאוז עלי מצות עשה אלתי לם ידכר לנא אלכתאב עקובה מתגאוזהא ודלך מתל ועשית מעקה ועשו להם ציצית ואשבאההמא :

וגפראן אלתגאוז עלי מצות לא תעשה אלתי ימכן תלאפיהא פתלופית מתל לא תקח האם על הבנים וג׳ שלח תשל׳ וג׳ ולא תותירו ממׄ עד בׄ וג׳ ואשבאההמׄא לקו׳ פי דלך מלמד שהמקום נרצה לו על מה המקום נרצה לו אם תאמר על דברים שחיבין עליהן מיתת בית דין מיתה בידי שמים כרת בידי שמים

l. 19. ויעצׂי] The last י is faintly visible. The word is a denominative of عُضْو *a member, limb*. The indicative is meant here, unless we assume that the final י is a mere *mater lectionis*. Sa'adya has יעׄץ which is the jussive.

l. 20. Lev. 1. 3–9.

l. 22. תקריבה] The ה makes the construction very cumbersome, and should be deleted. שא] The ש is faintly visible, while the א is entirely torn off. But there can be no doubt that شا is right.

l. 23. *Sifra Wayyiḳra*, section 3, 15 (p. 5 c), Ḳiddushin 50 a, &c.

Fol. 9 a, l. 2. Menaḥot 93 a, *Sifra Wayyiḳra*, section 4, 1 (p. 6 a).

l. 4. ועשית וכו׳] Deut. 22. 8. ועשו וכו׳] Num. 15. 38.

l. 6. לא תקח וכו׳] Deut. 22. 6, 7. ולא תותירו וכו׳] Exod. 12. 10.

l. 7. *Sifra Wayyiḳra*, chapter 4, 8 (p. 5 d). The use of נרצה and מרצה, especially the former, of our text is better than רוצה of the printed edition.

מלקות ארבעים חטאות ואשמות הרי ענשן אמור על מה המקום מרצה על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בהם קום עשה״ ואלגפראן פיתם מע אלאקראר תם אלאקלאע לקו׳ פי דלך ופי אלסמיכה איצא כאיזצד סומך זב זבח עומד בצפון ופניו במערב ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו של זבח ולא היה מניח ידיו על גבי החזה ולא היה מניח ידיו זו על זו ולא היה דבר חוצץ בין ידים לקרנות ומתודה עליו עון עבירה על חטאת עון חטאת על אשם עון אשמה על עולה עון לקט ושכחה ופיאה שאין להם ודוי דברי ר׳ יוסי הגלילי אומ׳ לו ר׳ עקיבה על מה עולה מכפרת דברים שיש בהן עונש אמור לא תעשה שלהן אמורה על מה עולה מכפרת על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה״ ובקולה ושחט קולא מהמלא אגאז לכהן וגירה איצא אן ידבח לקו׳ שחיטה בכל כשרה בנשים ובזרים ובעבדים ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו הטמאים נוגעין בבשר״ פאמא והקריבו בני אהרן הכהנים את פמכצוצה באלאימה לא גירהם לקו׳ מקבלה והלך מצות כהנה אבל שחיטה כשרה בכל אדם׳ וקו׳ סביב יקתצי רש אלדם עלי זאויה אלמדבח אלמגאורה ללגרב ואלגנוב וכדלך עלי אלזאויה אלמגאורה ללשמאל ואלשרק לקו׳ שתי מתנות שהן ארבע ואיצא

9 b

יכול יקיפנו כחוט תלמ׳ לומ׳ וזרקו הא כאיזצד הפסיק ארבע מתנות סביב וקו׳ ונתח אותו לנתחיו פאעצא מכצוצה והו אלראס ואלידין ואלגנבין ואלענק

l. 11. אלאקלאע] *Removal* (infinitive fourth conjugation of قَلَعَ). It evidently refers to the removal of the hands from the sacrifice. כאיזצד וכו׳] Tosefta Menaḥot 10. 12; see also Babli Yoma 36 a. A comparison of these two passages with our text will prove the superiority of the latter, where, however, we have to insert the clause וסומך במערב ופניו במערב which has been omitted through homoioteleuton.

l. 19. Zebaḥim 31 b, *Sifra Wayyiḳra*, section 4, 2 (p. 6 a). Slight variants in phraseology.

l. 22. *Sifra*, *ibid.*, Zebaḥim 32 a. Slight difference in phraseology.

l. 24. Zebaḥim 53 b, *Sifra Wayyiḳra*, section 4, 9 (p. 6 c).

Fol. 9 b, l. 1. *Sifra*, *ibid.* See Zebaḥim, *ibid.* Our text differs at the

ואלרגלין ואלקץ ואלמ֗תן ואלגוף ואלפכדין לקו׳ פי דלך חותך את הראש ונותנו למי שזכה בו חותך את הכרעים וג׳ חותך את הידים עלה לרגל הימנית ~~חוכה~~ חותכה וג׳ נטל את הקרבים וג׳ נטל את הח׳ה וג׳ עלה לדופן הימנית וג׳ בא לו לגרה וג׳ בא לו לדופן השמאלית וג׳ בא לו לעוקץ וג׳ נטל רגל השמאלית וג׳ וערכו אל׳ האש איהא כאן מא סוא כשב זיתון וכרם לקו׳ כל העצים כשרים חוץ משל זית ושל גפן אבל באלו רגילים במרכוות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן׃ אלשריעה אלב מנה   תאמר אלמתנפל בתקריב צעידה

מן אלגנם אן יאתי בה דכרא צחיחא לא עיב פיה תם ידבח אלי גאנב אלמדבח שמאלא בין ידי אללה וירש בני הרון אלאימה דמה עלי אלמדבח מסתדירא תם יעצי תם יחרק בעד גסל אלגוף מנה ואלאכראע כק׳ ואם מן הצאן קר׳ וג׳ ושחט וג׳ ונתח אתו וג׳ והקרב והכרעים וג׳ ונתח פאעצא מכצוצה חסב מא תקדם בה שרחנא פי אלשריעה אלתי קבל הדה אלשריעה תם אצעאדהא עלי מא הי עליה עלי אלמדבח לקו׳ לנתחיו אין נתחים לנתחיהם׃

אלשריעה אלג מנה׃   תאמר אלמתנפל בתקריב צעידה

מן אלטאיר אן יכון דלך שפאנין או פראך חמאם ואן יקדמה אלאמאם אלי אלמדבח תם יחז ראסה ויקתרה עלי אלמדבח וימצו דמה עלי חאיט אלמדבח ~~עלי~~ תם ינזע מנה אלחוצלה ואלקאנסה ויטרח דלך לזיק אלמדבח שרקיא מוצע אלרמאד

end from the printed edition ; but the Yalkuṭ proves that the original reading is here preserved.

l. 3. Tamid 31 a.

l. 5. Instead of נטל את החזה the printed edition has נקב וג׳.

l. 7. *Ibid.*, 29 a, *Sifra Wayyiḳra*, chapter 6, 4 (p. 7 b).

l. 8. במרכוות] Printed editions have במרביות.

l. 12. ואלאכראע] Fol. 8 b, l. 20, Ḥefeṣ uses אלאכארע which is the more regular plural of كُرَاع. ואם וכו׳] Lev. i. 10–13.

l. 15. *Sifra Wayyiḳra*, chapter 7, 3 (p. 8 a).

l. 18. וימצו] The root مصا in the second conjugation is given in *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* and by Dozy in the sense of *draining to the last drop*. As the ו is clear in our text, we may suppose that the first conjugation also existed, though it is quite possible that the author wrote י. In Sa'adya's translation there is ימצי which is obviously a mistake for ימצי. Derenbourg's note there is erroneous.

l. 19. אלחוצלה] حَوْصَلَة = *gizzard*. Mishnic קורקבן. That is how Sa'adya

תם יפצך גנאחיה ולא יפרזהא ויקתרהא עלי אלמדבח כק̇ ואם מן העוף על ק' וג' והקריבו הכהן וג' והסיר את מ̇ ושסע אתו בכ' וג' אפדנא מן קולה והקריב מן התורים או מן בני היונה אק̇ אן כבאר אלשפאנין וצגאר אלחמאם יצלחון ללקראבין לא צ̇ד דלך ואלחד פי זמאן אלשפאנין לתצלח ללקראבין פמנד כמאל אצפראר לונהא ואלפראך פמנד תבתדי אצפראר לונהא לא תצלח ללקרבאן לקו' מן התורים ולא כל התרים מן בני היונה ולא כל בני היונה פרט

10 a

לתחלת הציהוב שבזה ושבזה אימתי תורין כשרין משיצהיבו אימתי בני יונה פסולין כשיצהיבו פאמא ומלק את ראשו פיקתצ̇י חז מפצל אלכרזה ואלתרקוה תם אלחלקום ואלמרי גמיע דלך בט̇פרה ואן יפצל אלראס מן אלב[דן] לקו' מולק בצפורן ואינו מבדיל וכשם ששחיטתה אחד או רוב אחד כך מליקתה אחד או רוב אחד וכשם שמולק בחטאת העוף כך הוא מולק בעולת העוף אילא שבעלת העוף היה מבדיל· ולצעובה הדה אלצנאעה קאלו וזו מעבודת קשות שבמקדש ואלתוספה פקאלת כאיזצד מולקין

translates מראה. ואלקאנסה] This is the equivalent of נצה. Sa'adya also gives the same translation. But this word is more correctly spelt قَانِصَة. לזיק] = زِيق *a side, border.* See Dozy. זק in Sa'adya's translation is incorrect.

l. 20. יפצך] Read יפצל. ואם וכו'] Lev. I. 14–17.

l. 21. וישסע] Insert וג' before this word.

l. 25. Ḥullin 22 b, *Sifra Wayyiḳra*, chapter 8, 5 (p. 8 c).

Fol. 10 a, l. 1. משיצהיבו] The printed editions have משיזהיבו here and מש̇יצהיבו in the second place. It is, however, evident that our text has preserved the original reading. The Baraita gives one limit for both: when they become yellow. The מ and כ admirably indicate the *termini a quo* and *ad quem*, respectively.

l. 2. מפצל אלכרזה] = مَفْصِل الْخَرَزَة.

l. 3. ואלמרי] مَرِى or مَرِئ = *the gullet.*

l. 4. *Résumé* of Tosefta Zebaḥim 7, 4. 8. Perhaps the word וג' fell out in a few places.

l. 7. וזו וכו'] Zebaḥim 64 b, &c. כאיזצד וכו'] Tosefta Zebaḥim 7. 4. Insignificant variants.

חטאת העוף נותן שני גפיה בין שני אצבעותיו שתי רגליה בין שתי אצבעותיו והיה מותח צוארה על גבי אצבעותיו והיה מולק בצפורן ממול ערפה ואינו מבדיל והזה מדמה על קיר המזבח וכשם ששחיטתה אחד או רוב אחד כך מליקתה אחד או רוב אחד : אלשריעה אלד̇ מנה תאמר אן נחמל צואעדנא ודבאיחנא ועשורנא ורפאיענא ונדורנא ותברענא ובכור בקרנא וגנמנא אלי אלמוצ̇ע אלכאץ̇ כק׳ לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאתם שמה ע׳ וג׳ קו׳ מעשרותיכם יקתצ̇י אלעשר מן אלבהאים ואלבר לקו׳ בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן׳׳ אלשריעה אלה̇ מנה׳׳ תאמר אן יחמל צאחב קרבאן אלסלאמה עלי ידיה אלשחם מנהא מע אלזור איצ̇א ליחרכה בין ידי אללה תם יקתר אלשחם עלי אלמדבח כק׳ ידיו תביאנה את אש׳ וג׳ והקטיר הכהן וג׳ ואלנקל פתצ̇מן אן אלכהן כאן יצ̇ע ידיה תחת יד צאחב אלקרבאן פי וקת אלתחריך לקו׳ כהן מניח ידו תחת יד הבעלים׳ פאמא אלתחריך פאלי גהאת מכתלפה לאסבאב דכרוהא לקו׳ מוליך מביא מעלה ומוריד וקאלו אמ̇ ר̇ חייה בר אבא אמ̇ ר̇ יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתני הכי אמ̇ ר̇ חמא בר עקבא אמ̇ ר̇ יוסי בר חנינה מוליך ומביא כדי לעצור רוחות

10 b

רעות מעלה ומביא כדי לעצר טללים רעים : אלשריעה אלו̇ מנה׳׳ תאמר אן יוכד מן אלגנם אלצ̇אן אלמקרב סלאמה ליתה ותרבה וסאיר

l. 13. Deut. 12. 5, 6.

l. 15. *Sifre Deuteronomy*, section 68 (p. 88 b), Bekorot 53 a.

l. 18. Lev. 7. 30, 31.

l. 20. Menahot 61 b. See *Sifra Ṣaw*, section 11, 3 (p. 39 c). In the latter the word ידו fell out.

l. 21. Menahot 61 a. l. 22. *Ibid.*, 62 a.

Fol. 10 b, l. 2. אלצ̇אן] This word can hardly be in apposition to אלגנם. We should perhaps prefix ו or insert או. אלמקרב] This is passive participle qualifying אלגנם אלצ̇אן. ליתה] = *its fat*. Dictionaries do not give such

אלשחם אלדי עלי אלגוף וכלותיה ואלשחם אלדי עליהמא ועלי אלאחשא ואלזיאדה מן אלכבד פיקתר דלך עלי אלמדבח כק׳ והקריב מזבח השלמ׳ וג׳ ואת שתי הכליות וג׳ והקטירו הכהן המז׳ וג׳ או אעתקד דאבח קרבאן שלמים אנה לא שלמים בל בכור ומעשר פקד אפסדה אעתקאדה דלך ואן אעתקד פי חאל דביחתה בכור ומעשר אן דלך שלמים לם יפסדהא ~~אעתק~~ אעתקאדה דלך לקו׳ הבכור והמעשר ששחטן לשום שלמים כשרין ושלמים ששחטן לשום ואן תכלף איצא צאחבה ען אסנאד ידיה עליה פלא יפסדה לקו׳ השלמים אף על פי שלא סמך עליהן׃

אלשריעה אלז מנה׃ תאמר אן יקרב מע אלחמלאן ואלכבאש ואל רתאת אלתי הי עולות ונדרים ונדבות וגירהא סמדא וכמרא ודהנא לכל חמל עשרון יכון תשב דרהם ומן אלכמר רבע קסט יכון ש דרהם ומן אלדהן מתל אלכמר וללכבש עשרין סמד ותלת קסט כמרא ומתל אלכמר דהנא וללרת ג עשור סמד ונצף קסט כמרא ומתל אלכמר דהנא כק׳ ועשיתם

a noun in this sense; but as there is an adjective مَلِيث *fat*, we should have no hesitation in considering لِيث as a genuine noun. ותרבה] تَرْبٌ is an excellent equivalent for the phrase החלב המכסה את הקרב. Sa'adya translates every word separately.

l. 3. וכלותיה] Ḥefeṣ uses كُلْوَةٌ for the more usual كُلْيَةٌ.

l. 4. Lev. 3. 9-11. l. 5. או] Read אן.

l. 8. Zebaḥim 11 b. The end of the quotation is omitted by mistake.

l. 9. ען] The text is not quite plain, but there can be no doubt that ען is correct.

l. 10. *Sifra Wayyiḳra*, section 14, 1 (p. 13 d).

l. 12. רתאת] رَتٌّ plural رُتُوتٌ usually denotes *hog*. In the sense of *bullock* or *steer* it is found only among Jewish writers. See Dozy. It is remarkable that such an ambiguous word should be employed in connexion with sacrifices. It is therefore best to assume that in the dialect spoken by these Jewish writers رَتٌّ signified only *bullock* or *steer*. In Sa'adya's translation of Lev. 4. 3 and other passages this word is written רת̇, as if رث. But the latter root denotes *was lean, meagre*. The correct reading is thus obviously רת. The plural رتات is nowhere else recorded.

l. 13. עשרון] This is the Hebrew term. In the other cases עשר is Arabic عُشْرٌ.

l. 15. Num. 15. 3-10 In the last verse תקריב is omitted by mistake

אשה ליי עלה או זבח וג׳ והקריב המקריב קׇר וג׳ ויין לנסך רביעית הׄ וג׳ או לאיל תעשה מׄ וג׳ ויין לנסך שׁׄל וג׳ וכי תעשה בן בק׳ ע׳ וג׳ והקריב על בן הב׳ וג׳ ויין לנסך חצי ההין וג׳ אלנסכים לא תגב לסאיר מא דכרנאה בל לבעצה וקאל רבוׄת שומע אני כל הקרב לאשים יטען נסכים תלׄמ לוׄמ עולה אין לי אילא עולה מנין לרבות את השלמים תלׄמ לוׄמ זבח משמע מביא את אילו ומביא את חטאת ואשם תלׄמ לוׄמ לפלא נדר או בנדבה לא אמרתי קדשים הבאים בנדר ובנדבה משמע מוציא את אילו ומוציא את עולה חובה הבאה ברגלים כשהוא אוׄמ או במועדיכם להביא את עולה חובה הבאה ברגלים משמע מביא את עולה חובה הבאה ברגלים ומביא את חטאת חובה הבאה ברגלים תלׄמ לוׄמ וכי תעשה בן בקר עלה או זבח בן בקר היה בכלל יצא

II a

מוצא מן הכלל ולימד על הכלל מה בין הבקר שהוא בא בנדר ובנדבה וטעון נסכים כך כל הבא בנדר ונדבה טעון נסכים יצאו חטאת ואשם שאינם באים בנדר ונדבה שלא יטענו נסכים : אלשריעה אלחׄ מנה׃ תאמר אדא כאן אלמתנפל בה מן אלבקר או אלגנם מסתרכי אלרכבה או משתמרה פליכן תברעא לא נדרא כק׳ ושור ושה שרוע וק׳ וג׳ קולה שרוע יקתצׄי מסתרכי אלרכבה פיגד מן אגל דלך בעץׄ קואימה • פאמא קלוט פאלדי קד תקלס עצבה פעלא מן אגל דלך בעץׄ קואימה לקו׳ השחול והכסול

after ויין. By a remarkable coincidence LXX also omits that word. This is perhaps due to the tendency to harmonize that verse with verses 5 and 7.

l. 19. *Sifre Numbers*, section 107 (p. 29 a). See Menaḥot 90 b. Read throughout עולת חובה instead of עולה חובה.

l. 21. קדשים] Insert אלא before this word.

Fol. 11 a, l. 1. בין] Read בן.

l. 5. משתמרה] شَمَّرَ in the eighth conjugation denotes *be hastened*, a signification which does not suit here. But as شَامِرْ means *contracted*, *drawn together*, مشتمرة may signify *an animal whose limbs are contracted*.

ושור וכו׳] Lev. 22. 23.

l. 6. פיגד] Read פיגר = فَيْجُرٌ.

l. 7. תקלס] The more usual spelling is تَقَلَّص. השחול] Bekorot 40 a.

איזה הוא שחול שנשמטה ירכו כסול שאחת מירכותיו גבוהה או רגלה כרגל אלפרס או אלחמאר לקו' שרוע שנשמטה ירכו וקלוט פרסות רגליו דומות לסוס פרסות רגליו דומות לחמור וקאל אלתלמֹ פי שרח דלך קלוטות אמֹ רב פפא לא תימֹ דעגילן ולא סדיקן אילא כיון דעגילין אף על גב דסדיקן

וקו' נדבה תעשׂ א̇ פיקתצׂי ביעהא ואצראף תמנהא לבדק הבית לקו' נדבה תעשה אתו אתו אתה עשה נדבה לבדק הבית ואין אתה עושה תמימים לבדק הבית מיכן אמרו המקדש תמימים לבדק הבית עובר בעשה:

אלשריעה אלט̇ מנה: תאמר אדא כאן אלקרבאן תברעא או נדרא אן יוכל פי יום קרב פיה ומן גדה כק' ואם נדר או נדבה וג' למא קאל ביום הקריבו את זבחו יאכל וממֹ ולם יקל עד בקר כקולה דלך פי אלתודה גאז אלאכל מנה פי זמאן אליום אלאול לדביחתה ולילה גדה וגדה לא פי זמאן אלליל אלדי יתלו גדה לקו' יכול יאכל לאחר שלישי ודין הוא זבחים נאמר ליום אחד זבחים נאמר לשני ימים יהא לילו אחריו תלמֹ לומֹ עד יום עד יום הוא נאכל אינו נאכל לאור שלישי:

אלשריעה אלי̇ מנה: תאמר מקרב קרבאן שכרא ללה אן יציף אליה גראדקא פטירא מלתותה בדהן ורקאקא פטירא ממסוחא בדהן וגראדק רפכה מן סמד מלתותה בדהן וגראדק

l. 9. *Sifra Emor*, chapter 7, 6 (p. 98 d). See also Bekorot 40 a which contains important variants.

l. 10. *Ibid.*

l. 13. *Sifra Emor*, chapter 7, 7. 8 (p. 99 a), Temurah 7 b.

l. 16. Lev. 7. 16.

l. 18. *Ibid.*, 7. 15.

l. 19. *Sifra Ṣaw*, chapter 12, 13 (p. 35 d), Zebaḥim 56 b. Our text is corrupt.

l. 20. לאחר] Read לאור. נאמר] Read נאכלין (twice).

l. 21. ימים] Insert after this word: מה זבחים הנאכלין ליום אחד לילה אחריו אף זבחים הנאכלין לשני ימים. This sentence obviously fell out through homoioteleuton.

l. 24. רפכה] رَفِخ with the signification *swelled*, *was raised* (of dough) is found in *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*. Sa'adya, too, translates מרבכת by רפך. Ibn Janāḥ, however, is more accurate, and renders it by مَرْبُوكَة which means *mixed* and is etymologically identical with Hebrew רבך.

11 b

כבז כמיר כק׳ אם על תודה יקר׳ וג׳ על חלות לחם חמץ יק׳ וג׳ ~~ויקו~~ ויזן אלכבז אלמכתמר עשרה עשרנים ובאקי אלאנואע אלתי הי חלות מצות ורקיקי מצות וג׳ וסלת מרבכת וג׳ עשרה עשרנים לקו׳ על חלות לחם חמץ כנגד חמץ הביא מצה מה חמץ עשרה עשרונות אף מצות עשרה עשרונות׃ פאמא אלגראדק ואלרקאק פמן כל ואחד מנהא עשרה עדדא פאלגמיע מׄ דליל דלך והקריב ממנו אחד מכל קרבן וג׳ לאנה למא סמא אלמדכור מן דלך תרומה צח אנה גזוא מן עשרה ואלבאקי יאכלונה אצחאבה לקו׳ תרומה ליי׳ איני יודע כמה הריני דן נאמר כן תרומה ונאׄ תרומה בתרומת המעשר מה תרומת המעשר אחד מן עשרה אף זו אחד מעשרה וקאלו לא יהו כלם אילא קרבן אחד תלמׄ לומׄ והקריב על זבח התודה ואומׄ והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה ליי׳ נמצה לחמה של תודה ארבעים חלות נוטל מהן ארבע ונותן לכהן שנאׄ לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה והשאר נאכל לכהנים וכמיה אלדהן חצי לג יכון נׄ דרהם לקו׳ חצי לג שמן לתודה ורביעית יין לנזיר ויאׄ יום שבן

נדה לנדה הלכה למשה מסיני׃   תם שרחנא אלי שראיע

אלמצדר דכרהא׃   פאמא אלחׄ אלשראיע אלתי הי נהיא׃

אלשריעה אלאולי מנה׃   תנהא דאבח קרבאנא שכרא

ללה תברך אן יכלף שיא מן אללחם אלי גד צביחה גד יום תקריבה בל יאכלה פי יום תקריבה ולילה גדה כק׳ ובשר זבח תודת שלמיו וג׳ וטאהר לא יניח ממנו עד בקר יקתצי אכר אגזא אלליל לכן אלנקל תצׄמן באנה

Fol. 11 b, l. 1. Lev. 7. 12, 13.

l. 3. *Sifra Ṣaw*, chapter 11. 9 (p. 35 a). See also Menaḥot 77 b.

l. 6. Lev. 7. 14.

l. 8. *Sifra Ṣaw*, section 7, 1 (p. 35 a), Menaḥot 77 b.

l. 10. *Sifra*, *ibid.*, 7. 9 (p. 35 c). A part unnecessary for our purpose is omitted here. On the other hand the Sifra text should be emended and read שנאמר לכהן וגׄ. See also Menaḥot 77 b.

l. 13. לכהנים] Read לבעלים.

l. 14. *Sifra Ṣaw*, chapter 11, 6 (p. 35 a).

l. 19. Lev. 7. 15.

לא יגב אן יתעדי פי אכלה בעד סלך אלנצ׳ אלאול מן אלליל לקו׳ אוכל הוא כל הלילה אם כן למה אמרו חכמׄ עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה: אלשריעה אלבׄ מנה״ תנהא אן יתנפל ללקרבאן חיואן הו אעמי או מכסורא או מבתורא או דא תאלול או

12 a

גרב או חזאז כק׳ עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תק׳ אׄ ליי׳ קול׳ עורת יעם אעמי ואעור איצׄא לקו׳ בין הסומדה בשתי עיניו ובין הסומה באחת מעיניו פאמא שבור פישמל כסר אליד ואלרגל ואלדנב לקו׳ שבור מה תלמׄ לפי שנאמר שבר יד או שבר רגל אין לי אילא שנשברה ידו או רגלו מנין לרבות שבר הזנב תלמׄ לומׄ או שבור פאמא חרוץ ~~פאלחא~~ פאלחאגב אלמתקוב ואלמבתור ואלמשקוק לקו׳ חרוץ חריץ של עין שנקב או שנפגם או שנסדק: וקו׳ יבלת דא שפשגתין אלתי מתלהא פי חלק גדי לקו׳ זה בעל היבלת ואמא גרב פיקתצׄי גרב רטב לקו׳ גרב זה החרס פאמא ילפת פחזאז וישבה אן יכון גרב יאבס לקו׳ ילפת זו חזזית המצרית ודק ותבלול הו בעׄ עיוב אלאנסאן פמתי ערצׄת פי אלבהאים אלתי תצלח

l. 21. סלך] This is best taken as infinitive سَلْخ *elapsing, passing*.
אלנצ׳] See above, note to fol. 3 b, l. 15. אוכל וכו׳] *Sifra Ṣaw*, chapter 12. 5 (p. 35 c). See Berakot 2 a.

Fol. 12 a, l. 1. Lev. 22. 22.

l. 2. أَعْمَى = *blind* in general; أَعْوَر = *blind on one eye*. בין וכו׳] *Sifra Emor*, section 7, 11 (p. 98 c), Bekorot 44 a. הסומדה] Read הסומה, or better still הסומא.

l. 4. *Sifra*, *ibid.*

l. 6. *Ibid.*, 7, 12. See Bekorot 38 a. Both readings חריץ and רים are recorded.

l. 7. שפשגתין] This word is very clearly written; but it is impossible to say whether it is شَفْشَجَة or شَفْشَغَة, as neither word occurs in the Arabic dictionaries in the sense required here. There can be no doubt that it is synonymous with ثَالُولَة *a wart*.

l. 8. זה בעל וכו׳] *Ibid.*, 7, 13. גרב וכו׳] *Ibid.*, Bekorot 41 a.

l. 9. *Ibid.*

ללקרבאן פתפסדה לדלך לקו׳ הא יבלת דלא כתיבא באדם דק ותבלול דלא כתיבא בבהמה מילף ילפי מהדדי דתניא באדם לא נאמר יבלת בבהמה לא נאמר דק ותבלול מנין ליתן את האמור בזה לזה ואת האמור בזה לזה תלמ׳ גרב גרב ילפת ילפת לגזירה שוה וסנוצח גמיע מא תקדם בה אלשרח פי הדה אלשריעה וגירה פי מוצעה מן פצל שראיע אללו··

אלשריעה אלג מנה ואלד איצא·· תנהא אן יקרב חיואנא ממרוסא ומרצוצא ומנצולא ומקטועא ואן נפעל שי מן דלך פי בלדנא כק׳ ומעוך וכתות ונ׳ וג׳ קולה מעוך חיואן לינת כציתה פרקת וכרג אלביץ מנהא··

וכתות פיקתצי ממרוס אלכציתין או געל עליהא דוא פתרצצת או תפתרת ונתוק פאלמקטוע אלקציב מן אצלה וכרות פאלמקטוע מנה בעץ קציבה לקו׳ ומעוך וכתות ונתוק וכרות כלן בבצים דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומ׳ מעוך וכתות בבצים ונתוק וכרות בגיד : וסנסתופי שרח דלך ואשבאהה פי אלפצל אלעאשר : ופעל דלך פיחרם פי אלנאס איצא וגירהם לקו׳ אין לי אילא בהמה וחיה ועוף מנין תלמ׳ לומ׳ בארצכם · ואלתוספה פקאלת המסרם

12 b

את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים ובין קטנים בין זכרים ובין נקבות הרי זה ר׳ יהודה אומ׳ המסרם את הזכרים חייב את הנקבות פטור·· וקו׳ ובארצכם פיעם בלד אלשאם וגירה איצא נטיר דלך שפטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וג׳ לא תעשק שכיר עני ואביון מ׳ וג׳

l. 11. Bekorot 43 a. The variants are slight.

l. 17. Lev. 22. 24.

l. 21. *Sifra Emor*, chapter 7, 9 (p. 99 a). See Tosefta Yebamot 10, 5, and Babli Bekorot 39 b. The opinion of R. Jose is adopted by Ḥefeṣ while that of R. Eliezer b. Jacob is omitted.

l. 23. *Sifra, ibid.*, 7. 11.

l. 24. וחיה] Delete the ו. המסרם וכו׳] Tosefta Makkot 5, 6.

Fol. 12 b, l. 2. זה] Insert חייב after this word. The other variants are insignificant.

l. 4. שפטים וכו׳] Deut. 16. 18. לא וכו׳] *Ibid.*, 24. 14.

l. 5. *Sifra Emor*, chapter 7, 11 (p. 99 a).

ואשבאההמא לקו׳ אין לי אילא בארץ מחוץ לארץ מנין תלמ׳ לומ׳ לא תעשו כל מקום שאתם מנין אף באדם תלמ׳ לומ׳ ובכם דברי בן כינאי׃ אלשריעה אלה מנה ואלו איצא׃ תנהא אן נאתי בקראבין מן גדר זאניה ועוץ׳ כלב כק׳ לא תביא אתנן זונה ומח׳ כל וג׳ וקאל רב׳ איזה הוא אתנן האומר לחבירו הא לך זה בשכרך הרי זה אתנן ואפילו מאה כלם אסורים וקאלו אין לי אילא אתנן זונה אתנן כל העריות מנין תלמ׳ לומ׳ לא תביא אתנן זונה מכל מקום׃ וצורה אלאתנן איצא חיואנא יסלמה רגל לרגל לה גאריה אגרה מביתהא ענדה פיקבלה מנה לקו׳ האומר לחברו הא לך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי רבי אומ׳ אינו אתנן וחכמ׳ אומ׳ אתנן׃ פאמא מחיר כלב פחיואן קד עוץ׳ בכלב ואי שריכין אקתסמא אנגאם להמא וכלב קסמין מתסאויין פי עדד אלארם פתחרם אלחצה אלתי לם יחצל פי גמלתהא אלכלב לקו׳ איזה הוא

l. 6. כינאי] Read חכינאי. Comp., however, Shabbat 110 b where such a statement is recorded in the name of רבי חנינא.

l. 8. גדר] This noun with such a signification is not recorded in the Arabic dictionaries. Nor does the manuscript help us to decide whether the letters meant are גדר or גרד, or any other combination of the last two letters. Moreover ג may stand for ج or غ. But as جَدِيرٌ signifies *worthy*, *fit*, there can be no doubt that جدر is here intended. I have some time ago suggested that Hebrew אתנן is not to be derived from תנן, which is a by-form to נתן, but from an independent root תנן whose meaning is *was like*, *worthy*. See *AJSL.*, XXIV (1908), pp. 366 ff. Accordingly this rendering of Ḥefeṣ would be peculiarly appropriate. Sa'adya translates this word by אג׳עאל. Ibn Janāḥ, too, has جعل. In the Taylor-Schechter Collection there is a fragment in which this word is translated by כרא = كِراء. לא תביא] Deut. 23. 19.

l. 9. איזה וכו׳] Temurah 29 a, *Sifre Deuteronomy*, section 261 (p. 121 a). A few slight variants. לחבירו] Read לזונה.

l. 10. *Sifre*, *ibid.*

l. 13. Temurah 29 a, *Sifre*, *ibid.* Our text agrees with the latter in ascribing this opinion to רבי, not to ר׳ מאיר.

l. 16. אלארם] This stands for أَرْؤُس (plural of رَأْس). As Hamzah is usually omitted in this manuscript ؤ is not inserted. איזה וכו׳] Temurah 30 a. See *Sifre*, *ibid.*

מחיר כלב האומר לחברו הא לך טלה זה תחת כלב זה וכן שותפין שחלקו אחד נוטל עשרה ואחד נוטל תשעה וכלב שכנגד כלב אסורין ושעם כלב מותרין פאמא אי אנסן פעל עכס הדה אלשריעה פאתי ללה תברך אתנן כלב ומחיר זונה פדלך מטלק לקו׳ תנו רבנן אתנן כלב ומחיר זונה שניהם מותרין שנ׳ שנים ולא ארבעה ואולאד אלאתנן ואולאד מחיר כלב מטלקין ללקרבאן לקו׳ ולדותיהן מותרין שנ׳ גם שניהם ולא ולדותיהן וקאלו פי שרח בית יי׳ אלהיך לכל נדר להביא פרת חטאת שאינה באה לבית לכל נדר להביא את העוף שהיה בדין ומה המקודשין שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר ~~כלב~~ חלין עליהן

13 a

עוף שאין המום פוסל בו אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר חלין עליהן תלמ׳ לומ׳ לכל נדר להביא את העוף׳׳ אלשריעה אלז מנה׳׳ תנהא אן יבדל בהימה אעדת אן תקרב בבהימה אכרי או תגיר פאן גרי דלך פיציר אלגמיע ללה כק׳ לא יחליפנו ולא ימי׳ את׳ וג׳ אן אבדל ולד אלנדר לא יציר בדלה לדאך קדש ולא אן אבדלת תרומה יציר בדלה קדש לקו׳ הקדש עושה תמורה ולא הולד ~~עושה~~ ולא תמורה עושין תמורה: טוב ברע ואן כאן דא עיב במא לא עיב פיה לקו׳ תמימין [ב]בעלי מומין ובעלי

l. 19. אנסן] Unusual spelling of إِنْسَان.

l. 20. Temurah 30 a, Yebamot 59 b, Soṭah 26 b. The reading תנו רבנן is found nowhere. It is indeed a Mishnah in the first-named place.

l. 22. Temurah 30 a.

l. 23. בית וכו׳] *Sifre Deuteronomy*, section 261 (p. 121 a). See Temurah 30 b. Some sentences are omitted here. להביא] This is obviously a mistake for להוציא. The printed texts are unanimous in reading פרט. There are a few more variants.

Fol. 13 a, l. 4. Lev. 27. 10.

l. 5. תרומה] Read תמורה.

l. 6. *Sifra Beḥukkotai*, chapter 9, 5 (p. 113 a). See also Temurah 12 a. The variants are slight.

l. 7. *Sifra*, *Ibid.*, 9, 6.

מומין בתמימין ואם המר ימר מבדרא ליצֿם אלי דלך אלמראה ואלואר[ת] לקו' ואם המר ימר לרבות את האשה ואם המר ימר לרבות את היורש פאמא בהמה בבהמה פלא יבדל ראסה ואחדא בק' ראס או ק' ראס בראס ואחד או אכתר ואקל לקו' אחת במאה ומאה באחת אד אלעבראני יסמי אלחיואן אלבהימי אלכתיר בהמה ואלואחד מנהא בהמה לקו' ר' שמעון אומ' בהמה בבהמה לא בהמה בבהמות אמרו לו בהמה אחת קרואה בהמה ובהמות רבות קרואות בהמה פאמא יהיה קדש פעלי אלוגוה כלהא קצדא וסהוא לקו' יהיה קדש לעשות שוגג כמזיד: אלשריעה אלח' מנה

תנהא אן נאכל פי גיר אלמוצֿע אלכאץ עשור אלבר ואלעציר ואלדהן ובכור אלגנם ואלבקר ואלנדור ואלתברע ואלרפאיע כק' לא תוכל לאכל בשעריך וג' אלמעשרות סנדכרהא פי אלפצל אלו' ואלבכורות איצֿא פסנדכרהא פי אלפצל אלי"ד ואלנדור אלתי יצח פעלהא פי הדה אלזמאן ומא לא יצח פעלהא פקד דכרנא עיונהא פי אלפצל אלאול ודלך סוא מא סנדכ[ר]ה[א] פימא יסתאנף: פאמא ותרומת ידיך פקאל רבות' אילו הבכורים וקד דלך פי אלפצל אלאול תם שרחנא אלקסם אלאול אלחאוי עלי אלי"ח אלשריעה: אלקסם אלב' יחוי ז' שראיע פי אלקראבין מן אלבר וגירהא לא ילזם פעלהא פי הדא אלזמאן תנקסם קסמין אלאול יתצֿמן

13 b

ה' שראיע אמרא אלב' יתצֿמן שריעתין נהיא׃ שרח אלקסם אלאול׃ אלשריעה אלאולי מנה׃ תאמר מתנפל בקרבאן

l. 8. [מבדרא] Read מכררא = مُكَرَّرًا *repeated.* There can hardly be any doubt that this particular law is derived from the fact that the infinitive absolute is employed, that is to say, from the repetition of the verb.

l. 9. *Sifra, ibid.* (p. 113 b). See Temurah 2 a, f.

l. 10. [ראסה] Read ראסא.

l. 11. *Sifra, ibid.*

l. 12. *Ibid.*

l. 15. *Ibid.*, 9, 16. See Temurah 17 a.

l. 17. Deut. 12. 17.

l. 21. [אילו וכו'] *Sifre Deuteronomy*, section 72 (p. 89 b), Pesaḥim 36 b and many other places. [וקד] Insert שרחנא after this word.

ARABIC TEXT 159

הדיה מן סמד אן יצב עליהא דהנא ויגעל עליהא לבאנא ויאתי בהא אלי אל̇אמאם ויקבץ̇ מנהא מלו קבצ̇תה מן סמדהא ודהנהא מע גמיע לבאנהא ויקתר דלך עלי אל̇מדבח קרבאן מקבול מרצ̇י ללה כק׳ ונפש כי תקריב קרבן מנחה וג׳ והביאה אל בני אהרן הכהנים וג׳ אקל אלכמיאת פי הדא אלקרבאן עשרון יכון וזנה תש̅כ̅ דרהמא ואלדהן אקל דלך וזן ק̇ דרהם לקו׳ ר̇ נתן אומ̇ בנין אב לכל המתנדב מנחה שלא יפחות מעשרון ולג שמן: ואלמנחות אלדי יגב אן יקבץ̇ מנהא עשרה אנואע והי מנחת הסלת והמחבת והמרחשת והחלות והרקיקים ומנחת גוים ומנחת נשים ומנחת העומר ומנחת חוטא ומנחת קנאות ר̇ שמעון אומ̇ מנחת חוטא של כהנים נקמצת והקומץ קרב בעצמן והשירים קרבין לעצמן ואלקמיצה פחדהא בסט ג׳ אצאבע אל̇כף אלתי דון אלאבהאם ואלסבאבה אלי מא ילי אלכף לא לילצקהא באלכף פיקבץ̇ בהא מן תחת מלו קבצ̇ה לא זאיד עליה לקו׳ אמ̇ אביי לרבה כאיזצד קומצין כדקמצי אינאשי אותיביה זו זרת זו קמיצה זו אמה זו אצבע זו גודל אילא להשוות היכי עאביד אמ̇ רב זוטרא בר טוביה אמ̇ רב חופה שלש אצבעות על פס ידו וקומץ״ תניא נמי הכי מלוא קמצו יכול מלוא קמצו מבורץ תלמ̇ לומ̇ בקמצו או בקמצו יכול קומץ בראשי אצבעותיו תלמ̇ לומ̇ מלא קמצו הא כאיזצד חופה את פס ידו במחבת ובמרחשת מוחק באצבעותיו מלמעלה למטה וקאלו

Fol. 13 b, l. 5. Lev. 2. 12.

l. 7. *Sifre Numbers*, section 107 (p. 29 b).

l. 8. בנין] The printed edition has זה בנה.

l. 9. See Menaḥot 72 b.

l. 12. בעצמן] Read בעצמו.

l. 14. Menaḥot 11 a.

l. 15. כדקמצי] The printed edition has אמר ליה before this word.

l. 16. להשוות] After this word there is the following Hebrew gloss in the Talmud: כלומר קומץ מלא היד כדי שלא יהא חסר ואח״כ מוחק באצבע קטנה מלמטה. There can be no doubt that this is a very late addition.

l. 17. אצבעות] The printed edition inserts עד שמגיע after this word.

l. 19. חופה וכו׳] The talmudic text is more elaborate and explicit. It is as follows: חופה שלש אצבעותיו על פס ידו וקומץ במחבת ובמרחשת מוחק בגודלו מלמעלה ובאצבעו קטנה מלמטה.

איצׄא הקומץ הותיר והחסיר פסול איזה הוא יתיר שקומצו מבורץ וחסר שקמצו בראשי אצבעותיו אלשריעה אלבׄ מנה תאמר מתנפל בקרבאן הדיה מן כבז תנור אן יאתי בה גראדק פטירא מן סמד מלתותה בדהׄן או רקאק פטירא ממסוחה בדהן כק׳ וכי תקריב

14 a

ר[א]

קרבן מנחה מאפה ת׳ וג׳ קו׳ חלות מצות בלולות בש׳ וג׳ יקתצׄי אכתיא יעני אן אכתאר גראדק או רקאק לקו׳ אמׄ רׄ יהודה מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקים תלמׄ לומׄ קרבן קרבן אחד הוא מביא ואין מביא חלות ורקיקים אמׄ רׄ שמעין וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים והלא לא נאמר אלא קרבן אחד ונאמר בן חלות ורקיקים רצה להביא חלות יביא רקיקים יביא מצה חלות ומחצה רקיקין יביא וכשהוא קומץ בולל וקומץ משניהם ואם קמץ ולא עלה בידו אילא אחד משניהם דין וקאלו איצׄא אילו מנחות נקמצות ושיריהן לכהנים מנחת הסלת והמחבת והמרחשת וג׳ וקאלו אמׄ רב פפא כל היכא דתנן עשר תנן ומאי קמשׁ לן לא מדרׄ שמעון דאמׄ מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא קא משמע לן דלאׄ וחד אלדהן אלדי ימסח בה אלרקאק עלי

l. 21. *Ibid.*, 6 a. Instead of the verbs הותיר והחסיר the Mishnic text has the adjectives היתר והחסר. It is possible that adjectives are intended also in our text, and we simply have to change הותיר into היתיר.

l. 24. Lev. 2. 4.

Fol. 14 a, l. 2. *Sifra Wayyiḳra*, section 10, 1. 2 (p. 10 c). See also Menaḥot 63 a. The variants are insignificant.

l. 5. [בן] Read בו.

l. 6. [מצה] Read מחצה.

l. 8. [דין] Read דיו. [אילו וכו׳] Menaḥot 72 b.

l. 9. *Ibid.*

l. 10. [לא] Although there is no abbreviation mark in this word, there can be no doubt that it stands for לאפוקי, otherwise the preposition מ of the following word would be impossible. If, however, we wish to regard לא as a complete word, we ought to read דלא כר׳. This expression, though quite suitable, is weaker than the other.

כל ואחדה מנהא כנצף דאירה לקו׳ כאיזצד מושחין מושח פני כל הרקיק ר̇ שמעון אומ̇ מושח פני כל הרקיקים כמין כי ושאר השמן נאכל לכהנים מנחה שהיתה באה מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא לג שמן וחוצהו נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין ר̇ שמעון אומ̇ מושח את הרקיקין כמין כי ושאר השמן נותן לחלות וכן היה ר̇ שמעון אומ̇ רקיקי מנחת ישראל פְּתִיתָתָן בְּכַזֵּיתִים כדי שיהא שולט בהן לקמצן חצי לג מים לשוטה וחצי לג שמן לתודה נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין ר̇ שמעון אומ̇ מושח את הרקיקין כמין כי ושאר השמן נאכל לכהנים וכן היה ר̇ שמעון אומ̇ האומ̇ הרי עלי מנחת מאפה מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין ובולל ונוטל מן האמצע ואם נתן ממין על חברו יצא מאי כמין כי אמ̇ רב כהנא כמין כי יוני

אלשריעה אלג̇ מנה׃

תאמר מתנפל בקרבאנא הדיה עלי טאבק אן תכון סמדא פטירא מלתותא בדהן תם יתרדהא ויצב עליהא דהנא כק׳ ואם מנחה על המחבת

14 b

קר׳ וג׳ פתות אותה וג׳ וממא ידל עלי אן מחבת טאבק קול רבותינו מחבת צפה ומעשיה קשים פתות אתה פת׳ פבמקדאר אלזיתון לקו׳ מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל מנחת כהנים קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל מנחת כהן משיח לא היה ~

l. 12. Tosefta Menahot 8, 8-12. The few variants are obviously genuine. See also Babli 74 b.

l. 17. לשוטה] More accurate than the usual spelling סוטה.

l. 21. מאי וכו׳] Menahot 75 a. Some such word as וקאל or איצא must have fallen out before this word, as the following is no continuation, but an explanation of the preceding.

l. 23. בקרבאנא] A double mistake in orthography: it ought to be genitive and without the nunation. Read בקרבאן.

l. 24. Lev. 2. 5, 6.

Fol. 14 b, l. 1. Menahot 63 a, *Sifra Wayyikra*, chapter 12, 7 (p. 11 a).

l. 2. Menahot 75 b, *Sifra*, *ibid.*, 12, 4. The Mishnah uses קפל, whereas Sifra has כפל. Our text uses both indiscriminately.

מ̇כ̇פלה ר̇ שמעון אומ̇ מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן פתיתה מפני שאין בהן קמיצה וכל שאין בה פתיתה אין בה קמיצה וכלם פתיתתן בכזיתים וקאלו תניא היה עומד ומקרב מנחות בירושלם אומ̇ בר̇ שהחינו וקיימנו וג׳ נטלן לאכלן אומ̇ המוציא לחם מן הארץ ותנן וכלן פתיתתן בכזיתים וגמיע אנואע אלמנחות תתרד מא סוי שתי הלחם ולחם הפנים לקו׳ מנחה לרבות כל המנחות לפתים יכול אף שתי הלחם ולחם הפנים תלמ̇ לומ̇ אתה מה לראית לרבות את כל המנחות ולהוציא שתי הלחם ולחם הפנים אחר שריבה הכתוב מיעט מה אילו מיוחדין שיש מהם לאשי[ם] יצאו שתי הלחם ולחם הפ̇נים שאין מהם לאשים׃

אלשריעה אלד̇ מנה׃ תאמר מתנפל בקרבאן מצטנע

פי טנגיר אן יצנעהא מן סמד ודהן כק׳ ואם מנחת מרחשת קרבנך וג׳ אלדליל עלי אן מרחשת טנגיר קולה מה בין מ~~נח~~[חב]ת למרחשת מרחשת יש לה כיסוי ומחבת אין לה כיסוי דברי ר̇ יוסי הגלילי ר̇ חנניה בן גמליאל אומ̇ מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים מחבת צפה ומעשיה קשים:

אלשריעה אלה̇ מנה׃ תאמר ת[מ]ליח אלקראבין כק׳ וכל קרבן מנחתך במלח תמ̇ וג׳ ליס קו׳ דלך יעם תמליח סאיר אלמנחות בל אלמקרב מנהא עלי אלמזבח לא גיר לקו׳ יכול תהא מ̇נחה כלה טעונה מלח תלמ̇ לומ̇ קרבן הקומץ טעון מ̇לח ואין כל המנחה טעונה מלח׃ פאמא ולא תשבית

l. 6. [וכל שאין וכו׳] Read וכל שאין בה קמיצה אין בה פתיתה. The nouns have changed positions in our text.

l. 7. Berakot 37 b, Menaḥot 75 b.

l. 10. *Sifra*, *ibid.*, 12, 5. See Menaḥot 75 a. The variants are phraseological.

l. 15. Lev. 2. 7.

l. 16. Menaḥot 63 a, *Sifra*, *ibid.*, 12, 7.

l. 19. Lev. 2. 13.

l. 21. *Sifra*, *ibid.*, 14, 2 (p. 12 a). See also Menaḥot 20 a. Insignificant phraseological variants.

l. 23. [אלמתכאתף] Although الْمُتَكَاثِفُ الْأَجْزَاءِ is a defensible construction in Arabic (see Wright, *Arabic Grammar*, vol. II, p. 222 A, and Nöldeke, *ZDMG.*, 32 (1878), p. 402), it is more elegant to say . . . مُتَكَاثِفُ. Its literal meaning is *thick as to its parts*.

מלח וג׳ פיקתצׄי אלמתכאתף אלאגזא מן אלמלח לתבאתה עלי אלממלוח פלא ינחל בסרעה לקו׳ ולא תשבית לא תשבית מלהביא מלח שאינה

15 a

שובתת ואיזו זו סודמית״ ומנין אם לא מצא סודמית יביא אסתרקנית תלמׄ לומׄ תקריב מלח רבה׳ על קרבנך תׄ מׄ פיקתצׄי תמליח סאיר אלמקרבאת לקו׳ תניא בשלשה מקומות המלח ניתנה בלשכת המלח ועל גבי הכבש ובראשו של מזבח בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים ועל גבי הכבש ששם מולחין את האברים ובראשו של מזבח ששם מולחין הקומץ והלבונה ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ועלת העוף וכיפיה מלח אלממלוח פמלח גהתי אלעצׄו לקו׳ תנו רבנן כאיזצד הוא עושה מביא את האבר ונותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו אמׄ אביי וכן לצלי : תם שרחנא אלׄהׄ שראיע

l. 24. ינחל] = يَنْحَلّ (seventh conjugation of حَلّ) *is melted*, *dissolved*.

ולא וכו׳] *Sifra*, *ibid.*, 14, 4. See also Menahot 21 a. Important variants.

מלהביא] The reading of Sifra להביא is inferior, on account of its ambiguity. The Talmud has הבא which is imperative. The omission of the second לא תשבית in the printed editions is scarcely defensible. It seems likely that our manuscript has preserved the original reading. Perhaps the reading of Sifra arose through taking מלהביא as מׄ להביא = מלח להביא, and the second לא תשבית was omitted through homoioteleuton. According to Ḥefeṣ מלח שאינה שובתת ought to be translated *salt which melts not* (lit. *which ceases not*). This is preferable to the explanation of Rashi (Babli, *ad loc.*) who takes it in its literal sense : *which is found in all seasons*. For according to this interpretation the second clause is slightly illogical.

Fol. 15 a, l. 1. סודמית] Read סדומית. אסתרקנית] Sifra has סלקונדרים, while Babli agrees with our manuscript.

l. 2. Menaḥot 21 b. See also Tosefta 6, 2. 3.

l. 7. Menaḥot 21 a. There is no תנו רבנן there. See Tosefta 6, 4.

l. 9. לצלי] The printed edition has לקדירה. Our manuscript, however, offers a genuine variant. See Maimonides's Code, *Issure Mizbeaḥ*, 5, 11, and *Kesef Mishneh*, *ad loc.* But Tosafot, Ḥullin 14 a under heading ונסבין remarks: גרסינן אמר רבה וכן לקדירה ולא גרסינן וכן לצלי. Comp. also 112 a, under heading ה״מ. In Pesaḥim 74 a, under heading האי, the reading

אלמצדר דכרהא֞ פאמא אלשריעתין אלתין המא נהיא֞

אלשריעה אלאולי מנה֞ תנהא אן יקרב כמיר או עסל כק׳ כי כל שאר וכל דבש וג׳ ואלקדמא תסמי אלתמר דבש לקו׳ איזה הוא דבש זה דבש תמרים וממא ידל עלי אן דלך תמר לא עסלה קו׳ קרבן ראשית תקריבו א̇ ל̇ ודלך משירא אלי אלבכורים ולמא אסתחאל אן יקרב בכורים עסל עלמנא אן דלך תמר לא עסלה לקו׳ אין מביאין בכורים משקין אילא היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואין מקריבין על גבי המזבח אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואן אכתלט שי מן הדין בשי מן אלמקרבאת לא יגח תקריבה לקו׳ אין לי אילא המרבה הממועט מנין תלמ̇ לומ̇ כל שאר ואין לי אילא הוא עצמו ערובין מנין תלמ̇ לומ̇ כי כל שאר׳ דבש לא תקטירו אין לי אילא המרבה הממועט מנין תל̇ לומ̇ דבש אין לי אילא הוא עצמו ערובין מנין תלמ̇ לומ̇ וכל דבש: אלשריעה אלב̇ מנה֞

תנהא אלאגנבי מן אלהרון מדאכלה אלהרון פימא והלו לה דון גירהם כק׳ וזר לא יקרב אליכם וקאלו רבות׳ וזר לא יקרב אליכם למה נאמר לפי

15 b

שהוא אומ̇ והזר הקרב יומת עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמ̇ לומ̇ וזר לא יקרב אליכם: תם שרחנא אלקסם אלתאני אלחאוי עלי ז̇ אלשראיע

לצלי is mentioned, and is refuted, as most copies have לקדירה. In the latter passage אביי, not רבה, is the authority for this decision.

l. 11. Lev. 2. 11.

l. 12. *Sifre Deuteronomy*, section 297 (p. 127 b). The words איזה הוא are missing in the printed edition.

l. 13. Lev. 2. 12.

l. 15. Terumot 11, 3. That part of the Mishnah which is irrelevant to our subject is omitted here.

l. 18. *Sifra Wayyikra*, section 12, 4 (p. 11 d). The unnecessary part is not quoted. See also Menahot 58 a.

l. 19. ערובין] Printed edition has ערובו.

l. 20. דבש] Sifra has וכל דבש. Our reading appears to be superior, as וכל is required for the following derivation.

l. 22. והלו] = وهِلُوا *are considered.*

l. 23. וזר וגו׳] Num. 18. 4. וזר וכו׳] *Sifre Numbers*, section 116 (p. 36 b). Some phraseological variants.

אלמצדר דכראה״ אלקסם אלג̇ יחוי י̇א שריעה פי אלאמואל וקים אלנפוס
וגיר דלך תנקסם קסמין אלאול יתצ̇מן ח̇ שראיע פעלהא סאקט ענא פי הדא
אלזמאן ה̇ מנהא אמרא וג̇ נהיא״   אלתאני יתצ̇מן ג̇ שראיע אמרא
ילזם פעלהא פי כל זמאן ומכאן״   שרח אלה̇ אלשראיע אלתי הי
אמרא״ אלשריעה אלאולי מנה תאמר אי רגל נדר נפסה ללה אן תכן קימתה
מנד ימצ̇י מן עמרה כ̇ סנה אלי סתין סנה ג̇ מתקאלא מן אלורק במתאקיל
אלקדס כק̇ איש כי יפליא נדר וג̇ והיה ערכך הז̇ וג̇ פאן כאן אלנאדר מראה
פקימתהא מנד ימצ̇י מן עמרהא כ̇ סנה ואלי ס̇ סנה תלתין מתקאלא כק̇ ואם
נקבה היא וג̇ פאן כאן אלרגל אלנאדר בן ס̇ סנה ומא פוקהא פאלקימה פי דלך
ט̇ו̇ מתקאלא ואלמראה אבנת הדא אלסן י̇ מתאקיל כק̇ ואם מבן ששים
שנה ומעלה וג̇ וקימה מנדור מנד ימצ̇י מן עמרה שהרא ואלי ה̇ סנין ה̇
מתאקיל מן אלורק פאן כאנת אנתי פג̇ מתאקיל כק̇ ואם מבן חדש ועד בן
חמר שנה וג̇ וקימה מנדור מנד ימצ̇י מן עמרה ה̇ סנין ואלי כ̇ סנה עשרין
מתקאלא ורקא פאן כאנת אנתי פעשר מתאקיל כק̇ ואם מבן חמש שנים
ועד בן עשרים ש̇ וג̇ פאן כאן אלנאדר מהינא יעני מן אלקימה פילזמה אלאמאם
מן דלך חסב מא תנאל ידה כק̇ ואם מך הוא מערכך וג̇ וקאלת אלמשנה
הכל מעריכין ונערכין ונודרין ונדרין כהנים ולוים וישראל גרים ונשים

Fol. 15 b, l. 8. ג̇] Read ז̇. אלורק] وَرَق *leaf, paper, coin.* The author found it necessary to specify מתקאל with this word in order to exclude the idea of *weight.*

l. 9. Lev. 27. 2, 3. l. 10. *Ibid.*, 27. 4.

l. 12. *Ibid.*, 27. 7. l. 14. *Ibid.*, 27. 6.

l. 16. *Ibid.*, 27. 5.

l. 17. יעני] This word may be يَعْنِي *it signifies*, used in the sense of *namely* or *that is to say*. It is also possible that Ḥefeṣ meant it to be يَعْنَى *is lowly, is in distress* = Hebrew יעני. In this case it would have to be regarded as being in apposition to מהינא. In my translation I adopted the former alternative, as the unnecessary repetition is somewhat cumbersome; but for the sake of lucidity I thought it advisable to add מך without intending it to be a double rendering.

l. 18. *Ibid.*, 27. 8.

l. 19. הכל וכו׳] ʿArakin 1, 1. גרים] The printed editions omit this word.

ועבדים וטומטום ואנדרגנוס נודרין ונדרין ומעריכין אבל לא נערכין שאינן נערך אילא זכר ודאי ונקבה ודאית חרש שוטה וקטן נודרין ונערכין אבל לא נודרין ולא מעריכין מפני שאין בהן דעת פחות מבן חדש נדר אבל לא נערך·· סבב קולהם שאינו נערך אילא זכר ודאי ונקבה ודאית לקו' אללה תבֿ והיה ערכך הזכר וגֿ ואם נקבה היא וגֿ וסבב

16 a

קו' איצ̇א פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך לקו' אללה תברך פי אלערכים ואם מבן חדש וג' ובין אלנדר ואלקימה פרוק מנהא אן קאל קאיל אן תמן ידי עליי פיקומה אלחאכם זיאדה תמן עבד לה יד עלי עבד מתלה לא יד לה·

פאמא אן קאל קימה ידי עליי פלא יגב עליה שיא פאן קאל בעץ̇ אלדאיסה מן אעצ̇אה אעני קלבה או ראסה או כבדה פילזמה קימה גמיע דאתה אד בכל ואחד מן הדה קואם דאתה לקו' דמי ידי עלי שמין אתה כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד ערך ידי וערך רגלי עליי לא אמור כלום ערך ראשי וערך כבדי עלי נותן ערך כלו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כלו פאן נדר אבן שהר או אבן כ̇מס סנין או גירהמא פלם יודי דלך פלא ילזמה אלא חסב סן אלמנדור וקת אן נדר לקו' העריכו פחות מבן חדש ונעשה יתר על בן חמש פחות מבן עשרים ונעשה יתר על בן עשרים·

l. 20. וטומטום] Delete the *waw conjunctivum*, as a new sentence begins here.

l. 21. נודרין] Read נידרין.

l. 24. Lev. 27. 3, 4.

Fol. 16 a, l. 2. Lev. 27. 6.

l. 5. אלדאיסה] Read אלראיסה = الرَّئِيسَة *chief, vital;* الأَعْضَاءُ الرَّئِيسَة denotes *the capital*, or *vital members of a living being.*

l. 6. 'Arakin 19 b. Some phraseological variants.

l. 7. ערך וכו'] *Ibid.*, 20 a. Perhaps ואיצ̇א fell out before this word. It is also possible that Ḥefeṣ quotes the Mishnah (5, 2), omitting the unnecessary part.

l. 10. וקת אן] This is a colloquial expression. In good prose אן would be omitted. העריכו וכו'] *Ibid.*, 18 a.

l. 11. חדש] Read חמש.

נותן כזמן הערך פאן קאל עלי נצ׳ קימתי פיודי דלך לקו׳ חצי ערכי עלי נותן חצי ערכו פאן קאל קימה נצפי עלי יגב עליה קימה כלה ואן קאל נצ׳ תמני עליי יגב עליה נצ׳ תמנה פאן קאל תמן נצפי עליי פיגב עליה אדי תמנה לקו׳ ערך חציי עלי נותן ערך כלו חצי דמי עלי נותן חצי דמיו דמי חציי עלי נותן דמי כלו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כלו׳ ואקל מא יגב אן יקום אלפקיר לא אקל מן סלע פאן אסתגני לא ילזמה שי אכר׳ פאן אלתזם אקל מן סלע תם אוסר פילזמה קימה מוסר לקו׳ אין בערכין פחות מסלע ולא יתר מחמשים סלע כאיזצד נתן סלע והעשיר אין נותן כלום פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע היו בידיו ה׳ סלעים ר׳ מאיר אומ׳ אין נותן אילא אחת וחכמ׳ אומ׳ נותן את כלם:

אלשריעה אלב׳ מנה״

תאמר אי רגל אקדם ביתה ללה פליקומה אלאמאם בחסב גודתה ורדאתה פאן אכתאר מקדסה פכאכה פליזן מא קומה אלאמאם וזיאדה אלכמס כק׳ ואיש כי יקדיש את ביתו קד׳ וג׳ ואם המקדיש יגאל וג׳ קאל רבותינו פי שרח דלך יכול

l. 12. נצ׳] Perhaps colloquial *nuṣ*. See above, fol. 3 b, l. 15.

חצי וכו׳] ʿArakin 20 a. l. 14. *Ibid.*

l. 17. אלתזם] *he owned, possessed.* The ordinary signification of this word is *he was responsible, obliged*, and in modern Arabic it has acquired the idea of *ownership*, since one is responsible for a thing one owns. This latter meaning is quite frequent in the Egyptian dialect. See S. Spiro's *Arabic-English Vocabulary* where the meaning *to have a monopoly* is given. An Egyptian Sheikh who presented me with a copy of an Oriental edition of the Diwan of Muslim b. al-Walīd wrote down هديه من ملتزمه *a gift from the owner*. See also Dozy who quotes such an expression as اِلْتَزَمْتُ للتاجر بثمن. He also records the signification *he took a farm* which approaches the meaning *he possessed*. The context of our passage clearly proves that this meaning is very old, and is no modern innovation, since *he was responsible* does not suit here.

l. 18. אוסר] Better איסר = أَيْسَرَ, since this verb is a *primae Ya*.

אין בערכין] *Ibid.*, 7 b.

l. 22. פליקומה] Either a short clause fell out before this word, or we have to read אן instead of פל. It is also possible that it is merely a slovenly construction, the author having והעריכו in mind and forgetting that he started with תאמר. Saʿadya has the same construction.

l. 23. Lev. 27. 14, 15.

l. 24. *Sifra Beḥukkotai*, section 4, 8 (p. 113 d).

16 b

יכול בבית דירה הכתוב מדבר כשהוא אומ׳ ואם המקדיש יגאל את ביתו הרי בית דירה אמור וקאל ואם המקדיש יגאל את ביתו לרבות את האשה ואם גאל יגאל לרבות את היורש׃ אלשריעה אלג מנה תאמר אי אנסאן נדר ללה בהימה נגסה לא יקרב מנהא קרבאנא ללה אן תוקף בין ידי אלאמאם פיקומהא בחסב גודתה ורדאתהא פאן אכתאר מקדסהא פכאכהא פליזד אלכמס עלי אלקימה כק׳ ואם כל בהמה טמאה וג׳ והעריך הכהן א׳ וג׳ ואם גאל יגאלנה וג׳ ליס קו׳ בהמה טמאה אלנגס מן אלבהאים בל דואת עיוב לא יגז אן יקרב מתלהא לקו׳ יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר כשהוא אומ׳ ואם בבהמה טמאה ופדה בע׳ וג׳ הרי בהמה טמאה האמורה הא אינו מדבר אילא בפסולי המוקדשים שיפדו יכול יפדו על מום עובר תלמ׳ לומ׳ אשר לא יקריבו ממנה קרבן ליי׳ יצא בעל מום עובר שהוא כשר למחר: טמאה לרבות את המתה: וקאל רבות׳ פי אלאקדאס ואלקיים ואלצואפי תניא אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה הקדיש העריך החרים בהמה תעקר פרות כסות וכלים ירקבו מעות וכלי מתכות יוליך לים המלח איזה הוא

Fol. 16 b, l. 1. יכול] To be omitted as dittography.

l. 2. *Ibid.*, chapter 10. 2 and 11. In Sifra the inclusion of *the wife and the heir* is given twice: on verses 15 and 19. Our text, however, derives *the wife* from verse 15 and *the heir* from verse 19. But as these two verses treat of different kinds of consecrations this combination is hardly justifiable. On the other hand the Sifra text excites suspicion, as it is not in accordance with rabbinic logic to derive two things from one word.

l. 6. Lev. 27. 11–13.

l. 8. יגז] Read יגוז. יכול] Sifra, *ibid.*, section 4, 1. 2. See also Temurah 32 b. Some phraseological variants.

l. 10. האמורה] The first ה is to be deleted as dittography.

l. 13. ואלקיים] = وَالْقِيَم plural of قِيمَة. ואלצואפי] This is how Sa'adya renders חרם in Lev. 27. 28 and Num. 18. 14. See Dozy who quotes passages in which the meaning *confiscation* is assigned to this word. The singular thereof is صَافِيَة. See also Ḳur'ān, XXXII, 37. The signification of the latter is, however, dubious. תניא וכו׳] 'Abodah zarah 13 a, Bekorot 53 a.

עיקור נועל דלת בפניה ומתה מאליה׃ אלשריעה אלד̇ מנה׃ תאמר אי נאסך מאת מעה מית בגתה או נפלה פקד קטע אול נסכה פיחלק ראסה פי אליום אלז̇ ודלך יום טהרה ופי אליום אלח̇ לנגאסתה יאתי שפנינין או פרכי חמאם אלי אלאמאם אלי באב כבא אלמחצ̇ר יעמל אחדהמא דכוה ואלאכר צעידה ויסתגפר ענה ממא אכטא מן אגל מית ויקדם ראסה פי דלך אליום תם יעוד אלי נסכה ויאתי ל̈לקרבאן אלאתם חמל אבן סנתה ומא מצ̇י מן נסכה קבל נגאסתה פיסקט מן אלזמאן אלדי נדר אן יכן פיה נאסכא למא אנקטע נסכה כק׳ וכי ימות מת עליו ב̇ וג׳ וביום השמיני וג׳ ועשה הכהן וג׳ והזיר ליי׳ את ימ̇ וג׳ קו׳ וכי ימות פיקתצ̇י חציר

17 a

נזיר פי מוצ̇ע פיה מריץ̇ פמאת בגתה והו חאצ̇ר פיה או כונה ענד צחיח פמאת פגאה סאהיא כאן אלנזיר או מאנע מנעה ען אלכרוג מנה לקו׳ וכי ימות לרבות שנפל הבית עליו ועל המת בפתע פתאם לרבות שמת עמו בפונדק· ואיצא בפתע להביא את האנוס פתאם להביא את השוגג דברי ר̇ יאשיה ר̇ יונתן אומ̇ בפתע זה שוגג פתאם זה אנוס וגלח ראשו ביום טהרתו פי אלסאבע לנגאסתה מן מית תם יגב אן ינצ̇ח עליה פי אלתאלת ופי אלז̇ איצ̇א מן אפר פרה כקו׳ הוא יתחטא בו ביו׳ הש׳ וג׳ וקאל רבות׳ תגלח טמאה כאיזצד היה מזה בשלישי ובשביעי ומגלח בשביעי ומביא קרבנותיו בח̇ ואם גלח בח̇ מביא קרבנותיו בו ביום דב̇ ר̇ עקיבא אמ̇ לו ר̇ טרפון מה בין זה למצורע אמ̇ לו שזה טהרתו תלויה

l. 21. ל̈לקרבאן] The two dots indicate that the first ל is to be deleted.

l. 23. Num. 6. 9-12.

l. 24. חציר] Read חצור infinitive of حَضَرَ *was present.*

Fol. 17 a, l. 3. *Sifre Zuṭa, ad loc.* (ed. Horovitz). See Yalkuṭ.

l. 4. *Sifre Numbers*, section 28 (p. 9 b). The part irrelevant to our subject is omitted here. See also Keritot 9 a and Bemidbar rabba 10, 13.

l. 7. Num. 19. 12. This verse does not refer particularly to a Nazarite but to any one who comes in contact with a dead body.

l. 8. Nazir 44 b. Read תגלחת.

l. 10. תלויה] The following clause fell out after this word by homoioteleuton: בימיו ומצורע טהרתו תלויה.

בתגלחתו אינו מביא את קרבנותיו אילא אם כן היה מערב שמשו׳ פאן אתפק יום סאבעה סבת או עיד יוכר דלך אלי גדה לקו׳ ביום טהרתו ביום הזאתו בשביעי אין לי אילא בשביעי שמיני תשיעי עשירי מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו אין לי אילא ביום בלילה מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו אין לי אילא תגלחת טמאה תגלחת טהרת מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו מיכן אמרו תגלחת טמאה כאיזצד מגלח ואחר כך מביא ואם הביא ואחר כך גולח לא יצא

וביום השמיני יביא שתי ת׳ וג׳ פתכירה איהם ולדלך נטאיר תקצינא שרחהא פי אלמדכל אלי הדא אלכתאב והביא יקתצ׳י אלוגוב עליה אתיאן דלך בנפסה לקו׳ מלמד שהוא חייב בטיפול הבאתן עד שיביאם אל הכהן אל פתח אהל מועד: מאשר חטא על הנפש פיקתצ׳י גנאיתה עלי נפסה בקלה אחתראסה מן אלנגאסה במית לקו׳ ר׳ אלעזר הקפר אומ׳ וכי באיזו נפש חטא זה שצריך כפרה שצוער עצמו מן היין צריך כפרה קל וחומר למצער נפשו מן כל דבר ר׳ ישמעאל אומ׳ בנזיר טמא הכת׳ מדבר שנ׳ וכפר עליו מאשר חטא על הנ׳ שמיטמא למתים וקדש את ראשו

17 b

ביום ההוא והזיר ליי׳ את ימי נזרו יוגב אן יכון אול איאם אלנסך מן יום אל חלק אעני אליום אלסאבע לקו׳ ומצאנו למדים שמתחיל למנות מיום שגולח

l. 12. *Sifre, ibid.* Insignificant variants.

l. 15. טהרת] Read טהרה.

l. 17. פתכירה] This may be infinitive fifth conjugation of خار. But the construction is rather awkward. It would be more natural to read פיתכירה imperfect: *he shall choose*, or *select it*. תקצינא] This is fifth conjugation of قصا which has the same signification as tenth.

l. 18. אתיאן] Infinitive first conjugation of أَتَى.

l. 19. *Sifre Numbers*, section 29 (p. 10 a). See Bemidbar rabba 10, 14.

l. 21. *Sifre, ibid.*, section 30. See Nazir 19 a. Some phraseological variants.

l. 22. זה] *Sifre* has בה which cannot be correct. שצוער] Read שציער. היין] The following clause fell out after this word by homoioteleuton: והלא דברים ק״ו ומה אם המצער נפשו מן היין.

Fol. 17 b, l. 2. *Sifre, ibid.* Read נמצאנו.

ם

והימים הראשונים יפלו אן כאן קד תבקי איאמא מן איאם נסכה לקו׳ והימי הראשונים יפלו אן כאן קד תבקי איאמא מן איאם נסכה לקו׳ והימים הראשונים יפלו וג׳ מי שיש לו אחרונים סותר את הכל מנין שאם אמר הריני נזיר מאה יום נטמא ביום מאה חסר אחד סותר את הכל תלמ׳ לומ׳ והימים הראשונים יפלו וג׳ פאן אכל שי ממא יכרג אלכרם לא יהדר דלך מא מצי מן זמאן נסכה בל יֻגלד וכמא סנשרח דלך פימא יסתאנף׳׳   אלשריעה אלה׳ מנה תאמר אי נאסך כמלת איאם נסכה אן יאתי פי יום כמאלהא אלי באב כבא אלמחט׳ר ג׳ ארס מן אלגנם מנהא חמלא אבן סנתה צחיחא ללצעידה ורכלה אבנת סנתהא צחיחה ללצעידה וכבשא צחיחא לדבח אלסלאמה וסלה פטיר גראדק פטיר מלתותה בדהן ורקאק פטיר איצא ממסוחא בדהן וברהם ומזאגהם פיקדמהם אלאמאם בין ידי אללה ויצנע דכותה וצעידתה ואלכבש יצנעה דבח אלסלאמה ללה מע סלה אלפטיר תם יצנע אלבר ואלמזאג אלדי מעהא ויחלק אלנאסך ענד באב כבא אלמחצ׳ר שער ראסה ויאכדה ויטרחה עלי אלנאר אלתי תחת דבח אלסלאמה ויאכד אלאמאם אלדראע מטבוך מן אלכבש וגרדקה ורקאקה מן אלפטיר וידע דלך עלי כפי אלנאסך בעד חלקה שערה ויחרכהם תחריכא בין ידי אללה וליכן קדסא ללאמאם מע קץ אלתחריך

l. 3. *Ibid.*, section 31. See also Nazir 19 b. Some phraseological variants.

l. 4. אן] This sentence as far as יפלו וג׳ (l. 5) should be omitted as dittography.

l. 8. יֻגלד] The slanting line over י evidently represents a *ḍamma*.

l. 10. אלמחט׳ר] = المحضر. ט׳ is now and again confused with צ׳ in Jewish Arabic, and sometimes even in manuscripts written by Mohammedans. This is no doubt due to the pronunciation of these letters. In colloquial Arabic ظُهْر *midday* is pronounced *ḍuhr*, as if it were ضُهْر. Similarly, نَظَّارَة *glasses, spectacles*, is pronounced *naḍḍara* as if it were نضارة. On the other hand ضَابِط *a police officer* is pronounced *ẓābiṭ*, as if it were ظابط.

l. 11. ורכלה] This is correct, as it is رخلة. Sa'adya's רחלה (Num. 6. 14) is an error that crept into a copy written in Arabic characters.

l. 17. וידע] A by-form to ויצ׳ע. This confusion is not infrequent in Arabic, and is certainly due to the pronunciation. Thus in modern Arabic some words are spelt indifferently with د or ض, as, for instance, أُودَة *a chamber* is sometimes written اوضة.

וסאק אלרפיעה ובעד דלך ישרב אלנאסך כמרא כק׳ זאת תורת הנזיר ביום מלאת וג׳ והקריב את קרבנו ליי׳ וג׳ וסל מצות וג׳ והקריב הכהן לפני יי׳ וג׳ ואת האיל יעשה וג׳ וגלח הנזיר פתח וג׳ ולקח הכהן וג׳ והניף אתם הכהן תנופה ל׳ וג׳ קול ביום מלאת ימי נזרו ירידו בה מן לנסכה זמאנא מחדודא לא נאסך אלדהר לקו׳ אחד קרבן נזיר ימים ואחד קרבן נזיר עולם לקרבן טהרה או

18 a

אף קרבן טמאה תלמ׳ לומ׳ ביום מלאת ימי נזרו ירידו בה מן לנסכה זמאנא מחדודא לא נאסך אלדהר לקו׳ אחד קרבן נזיר ימים ואחד קרבן לא אמר[תי] אילא במי שיש לו פסיק לנזירותו ואלחלות ואלרקיקים אלתי יגב אן יאתי בהא עשרה עשרה לקו׳ חלות תודה והנזירה שהן באות עשר עשר ואלמסח פכנצף דאירה לקו׳ ורקיקי מצ׳ מש׳ יכול כדרך המשוחים בשמן כדי קיום שמן כאיצד הוא עושה טובל באצבעו ונותן אחת על זו ואחת על זו כמין כי ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש קאלו אנה כאן יציף אלי אלשער שי מן מרק אללחם וילקי אלגמיע עלי אלנאר לקו׳ תניא ואחר כך נותן את הרוטב ונותן על שער ראש נזרו ומשלח תחת הדוד של שלמים ואם שלח תחת הדוד של חטאת יצא רוטב מנ׳ לן אמ׳ קרא אשר תחת זבח השלמים מזבח יהיה תחת׳

l. 19. Num. 6. 13–20. ו fell out before זאת.

l. 23. *Sifre*, *ibid.*, section 32 (p. 10 b). Omit קרבן in both places. The printed edition has a few biblical words after עולם.

Fol. 18 a, l. 1. ירידו] The scribe noticed that, owing to the confusion of נזרו, he had copied twice the sentence beginning with this word. He accordingly deleted all these words by marking them with circles.

l. 4. Menaḥot 76 a.

l. 5. ורקיקי וכו׳] *Sifre Zuṭa* (Yalkuṭ) *ad loc.* See also Bemidbar rabba 10, 19. המשוחים] It may be an active fa'ūl form, or we have to read המושחים.

l. 8. תניא וכו׳] Nazir 45 b. Instead of תניא the printed edition has ת״ר. נותן] Read נוטל.

l. 10. חטאת] The printed text has ואשם after this word. יצא] A short irrelevant discussion is omitted after this word. רוטב] The printed text has the more general question מנהני מילי, and the answer is given in the name of Raba.

והניף אתם הכהן תנופה לפני יי׳ פיקתצׄי דלך תקריבא אלי נחו כל ואחדה מן אל גהאת לקו׳ מוליך ומביא מעלה ומוריד שנ׳ אשר הונף ואשר הורם וקאלו אמׄ רׄ חייה בר אבא אמׄ רׄ יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו ומעלה ומוריד למי שהשמים שלו הוא במערבא מתני הכי אמׄ רׄ חמא בר עוקבה אמׄ רׄ יוסי בר חנינא מוליך ומביא כדי לעצר רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצר טללים רעים: לפני יי׳ פי גהה אלמשרק לקו׳ לפני יי׳ במזרח שבכל מקום שנא׳ לפני יי׳ הרי הוא במזרח עד שיפרוט לך הכתוב׃

תם שרחנא אלה אלשראיע אלמצדר דכרהא: פאמא אלגׄ אלשראיע אלנואהי אלאולי מנהא תנהא אלנאסך אכל שי מן ענב אלכרם רטבא ויאבסא ושרב אלמצטנע מנה מן כמר ומסכר וכל כמר ומסכר ונקיע ואכל פרצן ותגיר

l. 11. תקריבא] Read preferably תחריכא, the copyist having mistaken ח for ק and כ for ב.

l. 12. מוליך וכו׳] Menahot 61 a. אמׄ וכו׳] *Ibid.* 62 a, Sukkah 37 b.

l. 14. שלו] Insert והארץ before this word.

l. 16. *Sifre Numbers*, section 37 (p. 11 a). A phraseological variant.

l. 20. פרצן] Although this word is not found in the Arabic lexica, it is attested by its occurrence several times in the Syriac-Arabic glossaries of Bar Bahlul (ed. Duval: 482, bottom; 904, 21; 1421, 1; 1635, 19), and Bar Ali (ed. Hoffmann, p. 184, l. 21). In all these places its meaning is unmistakably *kernel*, or *stone of a grape*, or *raisin*. It is the equivalent of ܥܘܨܝܬܐ, ܟܘܣܣܬܐ, ܒܘܙܪܐ, and ܦܪܨܢܬܐ. Some of these words, it is true, have more than one meaning; but فرصن is given throughout to denote *kernel*, and where ambiguity may arise, they take care to avoid it, by saying الفرصن وهو عجم الزبيب (BB 904, 1635; BA 184). It is thus synonymous with فرصد and may be a dialectic variant thereof, like فرصم. Ḥefeṣ, however, uses it in the sense of *skin of a grape*, as he explicitly states that זג is the kernel, and quotes a talmudic passage which says that חרצן is the external part (see below, fol. 19 a, l. 8). We must therefore assume that in the dialect spoken by Ḥefeṣ فرصن signified *a skin of a grape*. Sa'adya also renders חרצנים by אלפרצאן, but it is not certain what he meant by it. Derenbourg's note to that word is inadequate. Ibn Janāḥ translates זג by فرصد and uses, without acknowledgement, the explanation and talmudic passage which Ḥefeṣ gave. From Bar Ali (p. 184, l. 21) it seems that the correct vocalization is فُرْصُن. ותגיר] = تَجِيرٌ *that which is expressed from grapes, &c., including the dregs.* As may be seen from the preceding note, this word is taken here to mean *grape-kernel*.

איצא כק׳ דבר אל בני ישראל ואמ׳ אלה איש או אשה כי יפלא לנדר וג׳ מיין ושכר יזיר וג׳ כל ימי נ̇ וג׳ וינצאף אלי קו׳ ענבים לחים אלחצרם מן אלכרם לקו׳ לחים להביא את הבסר· יבשים להביא כל יבשים·

18 b

ואלפרק פימא בין לפטה גפן וכרם לאן גפן יכץ אנואע אלכרם לא גירה וכרם פיעם אנואע שגר אלזיתון איצא לקו׳ ויבער מגדיש ועד קמה וע̇ כ̇ ז̇ וקאל רבות׳ אמ̇ רב פפא כרם זית איקרי כרם סתמא לא איקרא· פקו׳ מגפן היין לאן אלכרמה מכצוצה בה לא גירה וורק דלך גיר מחטור עלי אלנזיר ולא מחטורא איצא פי אלערלה ונטע רבעי בל ורק שגר אלאשרה לקו׳ העלים והלולבין מגפנים ומסמדר מותרין בערלה וברביעי ובנזיר ואסורין באשרה ומתי שרב אלנזיר וזן כ̇ה̇ דרהמא כמר פמא פוקה ויגב גלדה לקו׳ אמ̇ ר̇ אלעזר עשר רביעיות נקיט כהנא בתריה חמיש סומקאתא וחמש חיוראתא חמש סומקאתא מאי ניהי נזיר ועשי הפסח הורו ונכנס ומתים נטר רביעית יין לנזיר עושי הפסח דאמ̇ רב יהודה אמ̇ שמואל ארבעה כוסות הללו צריכין שיהו בהן כדי רביעית שהורו רביעית יין לא יורה במקדש ונכנס שתה רביעית יין ונכנס למקדש

l. 21. Num. 6. 2–4.

l. 23. *Résumé* of *Sifre Numbers*, section 23 (p. 8 a).

Fol. 18 b, l. 2. לקו׳] Judges 15. 5. This is the only case where this word introduces a biblical verse. As this verse merely explains the usage of a term and does not form part of the precept, the directness of כק׳ is not necessary. It is also possible that the words וקאל רבות׳ of the following line are to be omitted, and that the entire passage is a talmudic quotation.

l. 3. Berakot 35 a, Baba mesi'a 87 b. l. 6. 'Orlah 1, 7.

l. 8. אמ̇ וכו׳] Nazir 38 a. With the exception of one or two phraseological variants, all the deviations are scribal errors. See following notes. נקיט] Insert הן before this word and רב after it. בתריה] The printed text has בידיה.

l. 9. נזיר וכו׳] The mnemonic sign of the Talmud is more skilful. It is נזיר ועושה פסח שהורו במקדש ומתו.

l. 10. נטר] Read נזיר.

l. 11. שהורו] Insert שתה after this word.

l. 12. במקדש] This is the mnemonic word of the talmudic text, and if

חייב מיתה דתניא מנין לרביעית דם שיצאה משני מתים שיהא מטמא באהל שנא׳ ועל כל נפשות מת לא יב׳ חמש חיוראתא חלת נזיר ומצורע שנפסלו בשבת חלת רביעית שמן לחלה נזיר רביעית שמן לנזיר מצורע רביעית שמן למצורע שנפסלו דתנן ושאר כל המשקין ברביעית ושאר כל המשקין פוסלין את הגויה ברביעית בשבת דתנן ושאר כל המשקין ברביעית ושאר כל השפוכים ברביעית להוצאת שבת ותו ליכא והאיכא מי רביעית נוטלין ממנה לידים לאחד ואפילו לשנים בפלוגאת[א] לא קא מירי והאיכא היה מביא פולי של חדש ונותנין לתוכה חצי לג מים מן הכיור ור׳ יהודה אומ׳ רביעית בפלוגאתא לא קא מירי ~~והאכא~~ והאיכא כמה מים נותנין לתוכה כל שהוא ר׳ זכאי אומ׳ רביעית בפלוגאתא לא קא מירי והאיכא מקוה בר מההיא דבטליה רבנן :

ושרוח

19 a ג̇

ושרוח הדה אלמעאני פיטול פנכתצרהא ולאן קד עולנא עלי בסט שרח אלמקאדיר אעני אלשיעורים פי כתאב אן נפרדה לה: וקאלו

our mnemonic sign is genuine this word should be deleted. Otherwise ונכנס should be struck out. As it stands we have a fusion of two different readings.

l. 13. דתניא] Insert ומתים or ומתו before this word. It fell out by a sort of homoioteleuton.

l. 16. ושאר] Delete to the end of the line. This clause crept in through confusion with דתנן after בשבת.

l. 18. להוצאת שבת] These two words which appear to be essential are missing in the printed text.

l. 20. פולי וכו׳] Read פילי של חרס.

l. 23. דבטליה] Read דבטלוה.

Fol. 19 a, l. 1. עולנא] عوّل usually denotes *he relied upon.* But Dozy gives also the meaning *prendre la résolution de*, which suits here admirably, though one is not precluded from translating this sentence by וסומכים אנו וכו׳. Whether Ḥefeṣ actually wrote this book or not is unknown. No reference is made to it in any other place.

l. 2. אן] This is a very loose and awkward construction. To relieve this sentence from its awkwardness we merely have to delete אן. Perhaps

פי דלך ופי תזאיד אלמלקות מן אגלה חייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמו ועל החרצנים בפני עצמן ועל הזגין בפני עצמן״ אמׄ רבא אכל חרצן לוקה שתים משום חרצן ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין וזג לוקה שתים חרצן וזג לוקה שלש משום חרצן ומשום זג ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין: ואיצׄא רׄ אלעזר בן עזריה אומׄ אינו חייב עד שיאכל שני חרצנין וזגן אלחרצן הו אלפרצן ואלצג הו אלחב אלדי דאכל אלענב לקו׳ אילו הן החרצנין ואלו הן הזגין החרצנין אילו החרצנין והזגין אילו הפניכויים דברי רׄ יהודה רׄ יוסי אומׄ כדי שלא תטעה כזוג של בהמה החיצון זוג והפנימ[י] עב̅ ענבול וקאלו פי נקיע אלענב משרת ליתן טעם בעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין אסור״ אלשריעה אלבׄ מנה״ תנהא אלנאסך חלק שער ראסה והו נאסכא בל ירביה כק׳ כל ימי נדר נזרו וג׳ קאל רבותינו באן אקל זמאן אלנאסך לקו׳ סתם נזירות שלשים

this word was intended by the copyist to be the ending of כתאב, the nunation being written out, as is sometimes the case in manuscripts of this kind. See *Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Nāḥūm* (ed. Hirschfeld, p. 16, note 7), where זמאן אן = زمانًا. In that place, however, אן may merely be a case of dittography. Accordingly כתאב אן = كتابًا, the accusative being erroneously used instead of the genitive, as נארא (fol. 4 b, l. 14). It is also possible that some such word as נרגו *I hope* fell out before אן.

l. 3. Nazir 34 b.

l. 4. עצמו] Read עצמן. אמׄ וכו׳] *Ibid.*, 38 b. We should perhaps insert וקאל אלתלמוד before this word. This passage seems to be corrupt in the printed editions, where it is shorter. This decision is given in the name of Abayya, not Raba. The same passage is quoted in Pesaḥim 41 b, where Raba is credited with this decision. See Tosafot, *ibid.*, under heading אמר רבא.

l. 7. Nazir 34 b.

l. 8. וזגן] Does the pronominal suffix refer to חרצנין, or should we delete the ן and read וזג in accordance with the talmudic text? אלפרצן] See above, note to fol. 18 a, l. 20. ואלצג] Read ואלזג.

l. 9. *Ibid.* אילו החרצנין] Read אילו החיצונין.

l. 11. Nazir 37 a.

l. 12. אסור] The printed text has חייב. l. 13. Num. 6. 5.

l. 14. אלנאסך] Insert תלתון יומא after this word. סתם וכו׳] Nazir Mishnah 1, 3. Slight variants.

יום אמר הריני נזיר אחת גדולה הריני נזיר אחת קטנה אפילו מיכן ועד סוף העולם נזיר שלשים יום הריני נזיר יום אחד ~~קטנה~~ הריני נזיר שעה אחת הריני נזיר אחת ומחצה הריני נזיר שתים הריני נזיר שלשים יום ושעה אחת נזיר שלשים ואחת יום שאין נוזרין שעות פאן קאל נאדרא באני קד געלת עדד איאם נסכי כעדד שער ראסי או עדד אגזא אלרמל ואלתראב פיגב נסכה גמיע מא תבקא מן עמרה לקו׳ הריני נזיר כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים הרי זה נזיר עולם ומגלח ~~אחל~~ אחת לשלשים יום׳ פאן קאל כעדד איאם אלסנה פילזם לכל יום מנהא תלתין יום לקו׳ הריני נזיר כמינין ימות השנה מונה נזירות כמנין ימות השנה אמׄ רׄ יהודה מעשה היה וכיון שהשלים מת וינצם אלי מעני

19 b

תער לא יעבר על ראשו סאיר אלאלאת אלתי יחט בהא אלשער׳ פאן סקט בעץׄ שערה לחכה דלך אלמוצׄע או דלכה דלכא שדידא פדלך גאיז לקו׳ נזיר בין שגלח בין בזוג ובין בתער או שספסף כל שהוא חייב נזיר חופף ומכפסף אבל לא סורק רׄ ישמעאל אומׄ לא יחוף באדמה מפני שהיא משרת את השער: פאן כאן נאסך אלדהר פיגוז תכפיף שערה מתי תקל עליה פאדאה מע קרבן יקרבה לקו׳ נזיר עולם הכביד שערו מקל בתער ומביא שלש בהמות׳ ומתי טׄהר פי ~~אלנאס~~ אלנאסך ברצה נגסה פיגב ענד אלטהארה מנה חלק גמיע שערה ואן לם תכמל איאם נסכה לקו׳ נאסר הנזיר בשלש מצות מלשתות יין ומלגלח ומטלטמא למתים והותר בשתים מהם מצוה לגלח

l. 16. יום אחד] Read . . . ויום.

l. 17. שעה] Read ושעה. Instead of second הריני read הרי זה.

l. 20. *Ibid.*, 1, 4.

l. 23. *Ibid.*, 1, 7. השנה] The printed edition has החמה in both places.

Fol. 19 b, l. 3. *Ibid.*, 6, 3. Both readings ספסף and פספס are recorded; the former, however, is to be preferred.

l. 6. Nazir 4 a.

l. 9. *Sifre Zuta*, as quoted in *Midrash ha-Gadol* (ed. Horovitz, p. 34).

l. 10. ומטלטמא] Read ומלטמא.

תגלחת מצוה וליטמא על מת מצוה ויסקט ממא מצי מן זמאן נסכה תלתין יומא לקו׳ ותתגלחת אינה סותרת אילא שלשים יום ואינן חייבין עליה קרבן פאמא עד מלאת הימים אן כאן לזמאנה זמאנא מחדודא לא נזיר עולם · וקו׳ גדל פרע שער ראשו אן כאן דא שער פאן כאן אקרעא פילזמה באקי חכם אלנזירות לקו׳ כי נזר אלהיו על ראשו בין שיש לו שער ובין שאין לו שער: ואלדי יומי בוגוב אלנסך עליה ואן כני ען אלאלפאט אלמסתגרקה למעאניהא פילזמה אלנסך בעד אן תכון אלאלפאט אלתי אטלקהא מן פיה תקתצי נסכא לקו׳ כל כינויי נזרות כנזירות האומר איהא נזיר הרי זה נזיר איהא נאה נזיר נזיק נזיח ופזיח הרי זה נזיר הריני כזה הריני מסלסל הריני מכלכל הרי עלי לשלח פרע הרי זה נזיר הרי עלי כציפרים ר׳ מאיר אומ׳ נזיר וחכמ׳ אומ׳ אינו נזיר פאן אשאר באשארה מא תומי אלי הדה אלאשארה פלא ילזמה לדלך ואנבאת אל נאסך לקו׳ בית שמאי אומ׳ כינויי כינויין אסורים ובית הילל אומ׳ כינויי כינויין מותרין היכי דאמי כינויי כינויין דנזירות תיני ר׳ יוסף מנזיקנא

20 a

מנזיהנא מיפזאנא׳׳ אלשריעה אלג׳ מנה׳׳ תנהא אל נאסך אן ידכל אלי חצרה מית כק׳ כל ימי הזירו ליי׳ ע׳ וג׳ יגוז אן יתולי

l. 12. Nazir 44 a.

l. 15. *Sifre Numbers*, section 25 (p. 8 b).

l. 18. Nazir 2 a. A few slight variants.

l. 21. כציפרים] The mishnic text has צפרים without כ. From the amoraic discussion on 3a it would appear that our manuscript has preserved the better reading.

l. 23. Tosefta Nazir 1, 1; Nedarim 10 b.

l. 24. היכי דאמי] Nedarim 10 b. This does not form a continuation of the preceding. It is hardly possible that Hefes had an entirely different text, and it is therefore best to assume that some such word as וקאלו fell out. מנזקנא] The printed edition has מחזקנא. But our reading is preferable. See Nedarim 10 a.

Fol. 20 a, l. 1. מיפזאנא] Read מיפזחנא.

l. 2. Num. 6. 6.

אלנזיר דפן מת מצוה אדא לם יכן גירה ממן יגוז לה דפנה לקו׳ כהן גדול ונזיר אינן מיטמאין לקרובותיהן היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה ר׳ אליעזר אומ׳ יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר וחכמ׳ אומ׳ יטמא נזיר ואל יטמא כהן גדול אמ׳ להו ר׳ אליעזר יטמא כהן גדול שאינו מביא קרבן על טמאתו ואל יטמא נזיר שהוא מביא קרבן על טמאתו אמרו לו יטמא נזיר שקדושתו קדושת שעה ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם: וקאלו איזה הוא מת מצוה כל שאין לו קוברים קורא ואחרין עונין אתו זה הוא מת מצוה: וינצׄאף אלי תחרים דנוה במית דנוה איצׄא בדמה או כאן וזן כמסין דרהמא פמא פוקה וינגס איצׄא מן גזו מן מית מקדאר זיתונה פמא פקהא לקו׳ פי דלך ופי גירה עלי אילו טמאות הנזיר מגלח על המת ועל כזית מן המת ועל כזית נצל ועל מלוא תרוד רקב ועל השדרה ועל הגלגלת ועל איבר מן המת ועל איבר מן החי שיש עליהם בשר כראוי ועל חצי קב עצמות ועל חצי לג דם ועל מגען ועל משאו ועל אהלו ועל עצם כשעורה· וסנשרח הדא אלקול פי אלשריעה אלב׳ מן אל׳ פצל אלי׳ט וקאלו פי שרח אלרקב תנו רבנן איזה הוא מת שיש לו רקב מת שנקבר ערום בארון של שיש על גבי רצפה של אבנים זה הוא מת שיש לו רקב ואיזה הוא מת שאין לו רקב נקבר בכסותו בארון של שיש על רצפה של אבנים וזה הוא מת שאין לו רקב אמ׳ עולא אין רקב אילא הבא מן הבשר ומן הגידים ומן העצמות וקאלו תנו כל שבמת מטמא חוץ

l. 3. Nazir 47 a. Some interesting variants. See *Sifre Numbers*, section 26 (p. 9 a).

l. 9. 'Erubin 17 b, Yebamot 89 b, Nazir 43 b; see also Semaḥot 4, 29.

l. 10. זה] Insert אין before this word. It probably fell out, because in the manuscript it resembled אתו.

l. 11. או] Read אן.

l. 12. Nazir 49 b.

l. 15. משאו] Read משאן.

l. 16. אהלו] Read אהלן.

l. 17. Nazir 51 a. There are some variants, and our manuscript offers superior readings.

l. 20. וזה] Delete the ו.

l. 21. *Ibid.* The printed text has תנן התם instead of תנו, and טמא instead of מטמא. Niddah 55 a has מטמא, while Ohalot 3, 3 has טמא.

מן השנים ומן השער והצפורן ובישעת חבורן הכל טמא : ושריעה אלנאסך פגיר לאזמה פי הדא אלזמאן דליל דלך קול רבו' כל נזיר עד שלא חרב בית המקדש נזיר משחרב בית המקדש נזיר משחרב בית המקדש אינו נזיר : תם שרחנא אלג אלשראיע אלמצדר דכרהא

20 b

פאמא אלקסם אלמתצמן ג שראיע אואמר :

אלשריעה אלאולי מנה∴ תאמר אלוארד איפא באלנדר כק' מוצא שפתיך תשמר ועש' וג' קולה ועשית יקתצי חתה עלי פעל מא נדר בה ויקתצי דלך אלזאם בית דין חתה עלי פעל דלך מע עלמהם בה אן כאן פעל דלך ממכנא לקו' ועשית הרי זו אזהרה לבית דין שיעשוך · וקאלו פי שרח דלך כאשר נדרת זה נדר ליי' אלהיך אלו ערכין וחרמין והקדש נדבה זו נדבה כאשר נדרת זה הקדש ובדק הבית בפיך זו צדקה :

וקד שרחנא דלך פי אלפצל אלאול∴ אלשריעה אלב מנה תאמר רגל נדר נדרא ללה או חלף ימינא ליעקד עקדא עלי נפסה אלא יבדל קולה בל יעמל גמיע מא כרג ען פיה כק' איש כי ידר נדר ליי' או הש' וג' אלעאקל יגב עליה איפא בנדרה ואן כאן אבן יב סנה ויומא ואחדא וקת נדר דלך פאן כאן לא עאלם במא נדר ולא עאקל סקט נדרה · פאן כאן זמאנה אקל מן יב סנה ויומא ואחדא פאן כאן עאקלא פלא יגב נדרה פאן כאן קאדרא עלי פעלה פאן כאן והו נאדר אבן יג סנה ויומא ואחדא פמא פוקהא ועאקלא וימכנה פעל מא נדר בה פקאל לם אכן מחצלא

l. 23. Nazir 32 b. The Mishnah has כל שנזר.

l. 24. The last three words of this line and the first of the following are to be deleted as dittography.

Fol. 20 b, l. 2. אלוארד] Read אלנאדר. מוצא וכו'] Deut. 23. 24.

l. 5. *Sifre Deuteronomy*, section 265 (p. 121 b). l. 6. *Ibid.*

l. 7. כאשר נדרת] Read אשר דברת. The confusion arose through this clause in the preceding line. l. 10. Num. 30. 3.

l. 15. מחצלא] حصّل = *he discriminated, differentiated.* I translated this participle by a noun to suit the Hebrew idiom, as לא הייתי מבחין would not bring out the exact force of the original.

ללדי נדרת בה ולא קיים בה ולא עארפא בה פילו̇ם איפאה נדרה לקו׳ בן י̇ב שנה ויום אחד נדריו נבדקין בן י̇ג שנה ויום אחד נדריו נבדקין בן י̇ג שנה ויום אחד נדריו קימין ובודקין כל שלש עשרה קודם הזמן הזה אף על פי שאומרין יודעין אנן לשם מי נדרנן ולשם מי הקדשנן אין נדריהן נדרין ואין הקדישן הקדש לאחר הזמן הזה אף על פי שאומרין אין אנן יודעין לשום מי נדרנן ולשום מי הקדשנן נדריהן נדרים והקדישן הקדש וקו׳ כי תידר נדר ליי׳ יקתצ̇י שרח אלנדר וביאנה ואן יכן אסם אללה אליה מצ̇אפא ודכר אלאסתתני אן כאן אלנדר באסתתני או כאן אלמעני אלדי נדרה ממכנא פאן כאן לא ממכן פאלנדר סאקטא לקו׳ את שהסמיך את נדרו בדבר שאיפשר

21 a

לו הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר: ואפצאח באלנדר ואלאשארה אליה סוא פי אלנדר לקו׳ האומר קונם קונח קונס הרי אילו כנויים לקרבן חרק ת חרך חרף הרי אילו כינויין לחרם נזיק נזיח ופו̇יח הרי אילו כינויין לנזירו פאן כאנת אלאשארה אשארה אלי הדה אלאשארה פלא יגב לדלך פעל אלנדר לקו׳ בית שמאי אומ̇ כינויי כינויין אסורין ובית הילל אומ̇ כינויי כינויין מותרין היכי דאמי כינויי כינויים תיני רב יוסף מקנימנה מקנינא מקניסנה כינויי כינויים דחרם תיני רב יוסף טפשא הרקיא

l. 16. קיים] قَاسَ = *he compared, measured.* No adjective قَيِّسٌ is elsewhere recorded. בן י̇ב וכו׳] Niddah 45 b.

l. 17. Delete the last four words of this line and the first three of l. 18.

l. 19. אנן] The Aramaic form of the first person plural is quite clear in our manuscript for all these cases.

l. 22. ודכר] This infinitive is still governed by יקתצ̇י. The clause ואן יכן אסם . . . מצ̇אפא is inelegantly thrust in between the two infinitives.

l. 23. אלאסתתני] اِسْتِثْنَاء = *exception*, or *condition.* או] This word is scarcely correct, as the following clause does not form a parallel to the preceding. We should perhaps read ודלך אן.

l. 24. *Sifre Numbers,* section 153 (p. 56 a).

Fol. 21 a, l. 2. Nedarim 10 a.

l. 5. *Ibid.*, 10 b. Some of the words are corrupt.

l. 6. תיני] Insert דנדרים before this word.

l. 7. מקנינא] Read מקנחנא, or מקניחנא in accordance with the other

הדסיא הרפיא: כינויי כינויים דנזירות תיני רב יוסף מנזיהא מפזאנא ואלקול פי אלאימאן כדלך איצא לקו׳ כינויי כינויין דשבועה היכי דאמׄי שבואל שביסאל שקוקאל שבואל בן גרשום משמע אילא שבובאל שביתאל אמׄ שמואל שיבתא לא אמׄ כלום אשקיקא לא אמׄ כלום כל קדנאסא לא אמר כלום: ואלאימאן עלי סלב שי או איגאב שי ואלאימא אליה סוא פי אלאימאן לקו׳ שביתה שקוקא נדרה במוהה הרי אילו כינויים לשבועה ואלנדור ואלאימאן תלזם אלנאדר ואלחאלף מתי ואקף אללפט בהא לניתה לקו׳ עד שיהא פיו ולבו שוים לאסר אסר על נפשו ימין יקתצי חצר אלנפס ואנקבאץׄ ען פעל שי יגוז פעלה לא אן יחל בדלך אשיא מחרמה עליה לקו׳ איזה הוא אסר ביום שחרב בו בית המקדש ביום שמת בו רׄ פלוני הרי עלי שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין ואיצׄא יכול נשבע לאכל נבלות וטרפות ושקצים ורמשים קורא אני עליו ככל היוצא מפיו יעשה תלמׄ לומׄ לאסר אסר על נפשו לאסור את המותר ולא להמר את האסור ולא יגוז

words. תיני רב יוסף טפשא] The Wilna edition has הני מפשאה. But according to Rashi it is obvious that the first word ought to be תני. That commentator takes the second word as the name of a scholar. But our manuscript would seem to indicate that רב יוסף fell out in the printed text. It appears that both readings are corrupt. הרקיא] Read חרקיא or חרקים.

l. 8. הדסיא] Read חרכיא or חרכים. הרפיא] Read חרפיא or חרפים. יוסף] Read after this word: מנוקנא מנזחנא מפזחנא. See above, notes on fol. 19 b, l. 24, and fol. 20 a, l. 1.

l. 9. *Ibid.*

l. 10. שביסאל] The printed text has שבותיאל, which is more correct, as may be seen from the following line.

l. 11. אמׄ] Insert שקוקאל before this word.

l. 12. כל] This word ought to be deleted as dittography.

l. 13. שביתה] *Ibid.*, 10 a. Read שבותה.

l. 14. במוהה] The printed edition has במוהי.

l. 15. Yerushalmi Nedarim 1.

l. 17. Tosefta Nedarim 1, 4. The phraseology is entirely different here. See Yerushalmi Nedarim 1, 1.

l. 19. *Sifre Numbers*, section 153 (p. 56 a). Insignificant variants.

l. 21. להמר] Read להתיר.

יגזם עלי גירה כנזמה עלי נפסה לקו׳ על נפשו הוא אוסר ואינו אוסר על אחרים פאן חלף עלי שי ממתנעא פיגב גלדה לחלפה עלי גיר

21 b

ממכן לקו׳ אמׄ רׄ יוחנן נשבע שבועה שלא יישן שלשה ימים מלקין אתו ויושן לאלתר פאן נדר אלא יאכל אלשי אלפלאני לאנה יודיה וכאן לא יודיה בל ינפעה פנדרה לדלך מנפסך לקו׳ קונם בצל זה שני טועם שהבצל רע ללב אמרו לו והלא כופרי יפה ללב הותר בכופרי ולא בכופרי בלבד הותר אילא בכל הבצלים מעשה היה והתירו רׄ מאיר בכל הבצלים פאן נדר אלא יסכן בית בעינה פיחרם עליה סכאנה ואלגרפה איצא אלתי עליה לקו׳ הנודר מן הבית מותר בעלייה דברי רׄ מאיר וחכמׄ אומׄ עליה בכלל הבית הנודר מן העליה מותר בבית פאן נדר אלא יאכל אללחם פיחרם מעה אלכבד ואלטחאל ואלגוף איצא לקו׳ הנודר מן הבשר אסור בכל מיני בשר ואסור בראש וברגלים ובקנה ובכבד מפני שהן קרבים ואסור בעופות ומותר בדגים וחגבים: פאן נדר אלא שוא ולם תעקד ניתה כל שוא פיחרם עליה אללחם אלמשוי׳ פאן קאל מא ישוא פיחרם עליה כל משוי וכדלך אלקול פי אלמאלח לא

l. 22. יגזם] The omission of אן after יגזן is hardly defensible, and is unusual with Ḥefeṣ. על נפשו וכו׳] *Ibid.*

Fol. 21 b, l. 1. Nedarim 15 a, Shebu'ot 25 a.

l. 2. ויושן] Read ויישן.

l. 3. קונם וכו׳] Nedarim 66 a. שני] This is an interesting contraction of שאני. Comp. לְחָי for לְאָחִי (1 Sam. 25. 6).

l. 6. סכאנה] For the infinitive سَكَان see Dozy, *s. v.* The usual infinitive of سَكَن is سُكُون.

l. 7. Nedarim 56 a. Ḥefeṣ naturally decides according to the opinion of the sages.

l. 9. *Ibid.*, 54 b.

l. 10. ובכבד] After this word the printed text has ובלב.

l. 11. מפני שהן קרבים ואסור] These words are missing in the printed edition which continues with ועופות. בדגים] That text has בבשר דגים.

l. 12. אלא] Insert יאכל after this word.

יחרם עליה אלא מאלח אלסמך פאן קאל כל מא מלח פיחרם עליה כל ממלוח ואלעלה אלתי לאגלהא יחרם עליה אלשבץ כתרה אסתעמאל דלך אלשבץ פימא אמתנע באלנדר מנה לקו׳ הנודר מן הצלי אין אסור אילא בצלי של בשר דב׳ ר׳ יהודה עלי שני טועם אסור בכל הצלויין מן המליח אין אסור אילא מן המליח של דג מליח שני טועם בכל המלוחין וקול׳ לא יחל דברו פיגב אמתתאל פעל דלך מע אלאמכאן פי אלזמאן אן כאן קד חד לה זמאן פאן כאן מבהמא פיקדם פעלה לילא קטע ען פעלה קאטע מא וקד שרחנא דלך פי אלפצל אלאול ומעני לא יחל דברו א א פיקתצי פיה ולא יגב ללנאדר אן יפיה נדרה ואן כאן חכים פי נפסה ב גירה יפצה לקו׳ לא יחל דברו שלא יעשה דבריו חולין הרי שהיה חכם יפר

22 a

לעצמו והדין נותן אם מפר לאחרים לא יפר לעצמו תלמ׳ לומ׳ לא יחל דברו ואיצא הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו וקאלו איצא דבריו אינו מוחל אבל מוחל חפצי שמים ככל היוצא מפיו יעשה פיקתצי לזום פעל אלנדר אן כאן אלנדר יגוז אן ינדר מתלה וממכן פעלה :

אלשריעה אלג מנה׳ נדור אלנסא אלבלג ולא בלג והן צנוף כמס

l. 15. עלי] The suspended ה is perhaps a remnant of הדא, as it is quite impossible to read עליה.

l. 16. Nedarim 51 b. The word הנודר is missing in the printed edition, as this paragraph is a continuation of the preceding.

l. 17. עלי] Read צלי.

l. 18. בכל] Insert אסור before this word.

l. 22. פי נפסה] This seems to be a Hebraism representing בעצמו, since this law applies also to an actual sage, and not merely to one who considers himself as such.

l. 23. לא יחל וכו׳] *Sifre Numbers*, section 153 (p. 56 a). See Nedarim 81 b. יפר] Insert לא before this word.

Fol. 22 a, l. 2. Ḥagigah 10 a, Berakot 32 a. The confusion of מֹחל with מוחל, due to the *plene* spelling מיחל, is also in Ḥagigah. מיחל is the only correct reading.

l. 3. Nedarim 16 b. Read מיחל in both places.

l. 5. אלבלג] This is obviously intended as a broken plural of بَالِغ. Such a form is, however, nowhere else recorded.

מנהן גאריה פי בית אביהא לא באלג ולא מזוגה ומנהן גאריה מקדסה ומנהן מזפזפה אלי בעלהא: ומנהן ארמלה ומטלקה:

פאל̇אולי מנהן תאמר אית אמראה נדרת נדרא ללה או עקדת עקדא פי בית אביהא פי חאל צבאיהא פסמעהא אבוהא ואמסך פג̇מיע נדורהא ועקודהא אל̇די נדרתה ועקדתה עלי נפסהא תאבת פאן נהרהא פי יום סמע דלך פג̇מיע נדורהא ועקודהא תיך גיר תאבתא ואללה יגפר להא אד אנתהרהא אבוהא כק׳ ואשה כי תדר נדר ל̇ וג׳ ושמע אביה את נדר̇ וג׳ ואם הניא אביה אות׳ וג׳ ואל̇זמאן אל̇די פיה יגוז לל̇גאריה אן תנדר נדרא יג̇ב פעלה מן גיר אן יסתקרא עקל̇הא פאבנת יב̇ סנה ויומא ואחדא פמא פוקה אללהם אלא אן יערץ̇ לעקל̇הא כלל ונקץ פאמא אלתי מנהן להא יא̇ סנה פמא דונהא פלא יצח נדרהא פאדא אנסל̇ך ענהא יא̇ סנה פנדרת פיבחת ען מקדאר עקל̇הא פי גמלה אלסנה אל̇יב̇ פאן כאן עקלא צחיחא סאל̇מא פיפץ̇ אבוהא נדורהא אן אכתאר דלך ודלך אן כאן מא נבת פי אלעאנה מנהא שערתין סוד פאן אמסך ענהא תבת נדרהא פאן כאנת דאת עקל סכיף פנדרהא לא תאבת

l. 6. מזוגה] This word is rather illegible in the manuscript, but the conjecture مُزَوَّجَة is self-evident. מקדסה] This is a Hebraism representing מקדשת.

l. 7. מזפזפה] Read מזפופה.

l. 8. אית] Vulgar spelling of א׳ה.

l. 9. ואמסך] Sa'adya adds the word ענהא after this one. Indeed the Arabic idiom requires it, and it corresponds in this case to Hebrew לה. This word probably fell out by oversight, as Ḥefeṣ uses it below, l. 20, and on fol. 23 b, l. 4.

l. 11. תיך] Vulgar spelling of تَلْك, due to pronunciation. In a number of Genizah fragments I found this system of transliteration. Thus الثانى becomes אתיני. תאבתא] Read תאבתה.

l. 12. Num. 30. 4–6.

l. 14. יסתקרא] Tenth conjugation of قَرَأَ *he investigated.* אבנת] Incorrect spelling of بِنْتٌ by wrong analogy of إِبْنٌ. It may also be a vulgar spelling of ابنة.

l. 15. כלל] This may represent كَلَلٌ *dullness*, or خَلَلٌ *deficiency.* The latter is naturally preferable by the side of نقص.

פאלעאקלה מנהן להא יב̇ סנה ויומא ואחד פמא פוקה תדעי גהלא במא כאנת נדרת פי הדא אלזמאן ואנהא לא תפי בה פילזמהא מא נדרת אן כאן פעל דלך פי אמכאנהא : ואלקאילה ולהא יא̇ פמא

22 b

פמא דונהא באנהא עאלמה באלדי נדרתה פלא ילזמהא נדרהא לקו' בת יא̇ עשרה שנה ויום אחד נדריה נבדקין בת שתים עשרה שנה ויום אחד נדריה קימין ובודקין כל שתים עשרה בן יב̇ שנה ויום אחד נדריו נבדקין בן יג̇ שנה ויום אחד נדריו קימין ובודקין כל שלש עשרה קודם לזמן הזה אף על פי שאמרו יודעין אנן לשם מי נדרנן ולשם מי הקדישן[נ] אין נדריהם נדריהם נדרים ואין הקדשן הקדש אחר הזמן הזה אף על פי שאמרו אין אנן יודעין לשום מי נדרנן ולשום מי הקדשנן נדריהן נדרים והקדישן הקדש׃

ואדא כאן מן אלצחיח אלבין קול רבו' בת יב̇ שנה ויום אחד נדריה קימין ובודקין כל יב̇ קולא מעולא עליה לא מרי פיה וגב קול שמואל אין בין נערות לבגרות אילא ששה חדשים בלבד אן תכן הדה אלשהור אלסת ישיר בה אלי אלנצ' אלאכיר מן אלסנה אליב̇ ואן אלבדיקה פי זמאן סנה אליב̇ ען מענאיין פי אלנצ' אלאול מנהא מסאלתהא עמא נדרת ולמן אלנדר ופי אלנצ' אל תאני מנהא פיפחץ ען הדא וען אמאראת אלאדראך מן דלך נבאת שער אסוד פי אלעאנה מנהא אקל דלך שערתין אד דלך ממכנא פי גוארי סנהן יא̇ סנה ונצ' לקו' תינוקת שהביאה שתי שערות חיבת בבכל מצות

l. 21. תדעי] Eighth conjugation of دعا *he claimed.*

Fol. 22 b, l. 1. פמא] To be omitted as dittography.

l. 2. Niddah 45 b. The form of the first person plural is Aramaic. See above, note on fol. 20 b, l. 19.

l. 6. נדריהם] To be deleted as dittography.

l. 8. *Loc. cit.*

l. 9. Niddah 65 a, Ketubot 39 a.

l. 11. אלנצ'] Perhaps vulgar *nuṣ.* See above fol. 3 b, l. 15, and fol. 16 a, l. 12.

l. 15. Niddah 52 a. The part unnecessary for our purpose is omitted in the quotation.

האמורות בתורה פאן כאן קד נבתת שערתין יגב עליהא מא תנדרה ממא יצח פעלה ואן כרה אבוהא דלך פאן כאן לם ינבת להא דלך גאיז לואלדהא פסך נדורהא פי זמאן אלסנה אלי̇ב וקאל רבות׳ מ̇של משלו חכמ̇ באשה פגה בוהל וצמל פגה עודה תינוקת בוהל אילו ימי הנעורים ובזו ובזו אביה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפר נדריה צמל בזמן שבגרה אין לאביה בה רשות ואלצבאיא יסמון תינוקות איצ̇א מנד ולאדהן ואלי נבאת שערתין פי אלעאנה מנהן לקו׳ תינוקת בת יום אחד מטמא בנדה וקאלו האב אינו מפר בבגר׳ וקד

23 a

דהב קום אלי אן אלסתה אלאשהר אלתי דכרהא שמואל הי בעד אלי̇ב סנה ופימא תקדם מן אלקול כפאיה עלי צחה מא דכרנאה ושרח אלנדר ואלאסר פי הדה אלשריעה ופי אלתי תקדמתהא איצ̇א סואן לא כלף בינהמא וקאל רבות׳ ואסרה אסר אין אסר אילא שבועה כן הוא אומ̇ או אסרה אסר על נפשה בשבועה וקו׳ ושמע אביה פיפצל מנהם אלמרש לקו׳ להוציא את החרש והחריש לה מע עלמה בנדר אבנתה במא נדרת׳ פאן ט̇ן באן אלנאדר לדלך סוא אבנתה תם צח באנהא אבנתה פלה פסך דלך פי וקת עלמה בה לקו׳ שאם נדרה בתו ואמר סבור הייתי שהוא אשתי הרי׳ זה יחזור ויפר שנ׳ והחריש לה עד שיהא מתכוין לה ואן אמסך ענהא סאעה

l. 18. *Ibid.*, 47 a. A few phraseological variants.

l. 19. בוהל] The printed text has בוחל. As in Arabic بَاهِلَةٌ denotes *an unmarried woman*, it is quite possible that the original reading is preserved here.

l. 21. ואלצבאיא] صَبَايَا is plural of صَبِيَّةٌ *a girl*.

l. 23. תינוקת וכו׳] *Ibid.*, 43 b. האב וכו׳] Nedarim 70 a.

Fol. 23 a, l. 4. *Sifre Numbers*, section 153 (p. 56 b).

l. 5. כן] Read וכן in accordance with customary usage.

l. 6. *Loc. cit.*

l. 9. *Loc. cit.* See Nedarim 86 b, Tosefta 7, 4. A few phraseological variants.

או אגאז להא תם בדא לה מן ראיה פלא יגוז לה דלך לקו' וקמו כל נדריה וכל אסר וג' שאם נדרה וקיים וחזר והפר שומע אני יהא מופר מה אני מקיים וקמו כל נדריה עד שלא יפר או אף משיפר מה אני מקיים והפר את נדריה עד שלא קיים או אף משקיים תלמ̇ לומ̇ יקום מגיד הכתוב שכל נדר שאם קיים שעה אחת אינו רשאי להפר: פאן אגאז נדרהא או תבתה תם בדי לה עקיב אלראי פלה דלך לקו' בעי רבה קיים ומופר ליכי בבת אחת מה הוא תא שמע דאמ̇ רבא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו חייב פאן אטלק להא דלך זמאן סאעה פאלנדר תאבת לקו' נימא קיים ליכי שעה ואני מפיר ליכי לאחר שעה כמאן דאמ̇ לה קיים ליכי לעולם ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וג' פיקתצ̇י זגרהא פי יום סמאעהא פיה או בלגה נדרהא או סמעה קבל סלך

l. 11. בדא לה] Something obviously fell out after these words which can only mean *it appeared to him*, *it seemed fit to him*. We may supply after לה some such word as عدل, and take מן in the sense of ען. It is also possible to insert after ראיה the phrase بدل ذلك or عقب ذلك, and consider מן as *the casual point of departure*, *the origin and source of a thing* (see Wright, *Arabic Grammar*, vol. II, p. 131 B). A third possibility is to emend מן into עקב, and thus reduce the sentence to the form in which it occurs below, l. 16. Although the last suggestion appears to be the simplest, it is graphically the unlikeliest. For it is more reasonable to assume that some words were overlooked, rather than that the copyist misread עקב for מן. וקמו וכו'] *Sifre Numbers*, section 153 (p. 57 b). Slight variants.

l. 16. עקיב] An infinitive عقيب is nowhere else recorded. It is, however, impossible to assume that عقيب الراى represents בבת אחת, or תוך כדי דבור, as the sentence would then be corrupt, apart from the difficulty involved in the usage of راى. בעי וכו'] Nedarim 69 b.

l. 18. חייב] This word is missing in the printed text. The talmudic passage obviously means : *a law which is inapplicable to things done one after another, does not apply to them even when they are done simultaneously.* Rashi is accordingly right in interpreting Rabba's decision to imply that the father is not allowed to absolve the vow under these circumstances. Hefes, however, quotes this passage in support of his view that the father has a right to absolve the vow, as may be clearly seen from פלה דלך (l. 16). The addition of the word חייב which he had in his text led him to this interpretation.

l. 19. *Ibid.*, 70 a. A *résumé* of a long discussion is given here.

אלנהאר פאמסך אלי בעד אנסלאכה פיתבת עליהא לקו׳ הפרת נדרים כל היום כאיזצד נדרה בלילי שבת מפר בלילי שבת והשבת עד שתחשך נדרה עם חשכה מפר עד שלא תחשך שאם חשכה ולא הפר אין יכול להפר

23 b

נדרים

תניא הפרת כל היום ר׳ יוסי בר ר׳ יהודה ור׳ אלעזר בר ר׳ שמעון אומ׳ מעת לעת אמ׳ ר׳ שמעון בן פזי אמ׳ ר׳ בן לוי אין הלכה כאותו הזוג פאמא אלמתקדסה פאדא אנתהרהא מקדסהא פי יום סמע דלך או בלגה פנדורהא ועקודהא גיר תאבתה פאן אמסך ענהא פקד תבת עליהא כק׳ ואם היו תהיה לאיש וג׳ וג׳ ושמע אישה וג׳ ואם ביום שמוע אי׳ וג׳ פאמא אלדליל עלי אן הדה אלגאריה מקדסה לא מזפופה קו׳ ואם היו תהיה לאישה זו ארושה פאן זפהא והי באלג ועליהא נדר ממא עליה מן אגלה משקה ודלך ממא לא יגוז לה פסכה ואכתאר טלאקהא מן אגל דלך פידפע אליהא כאלץ מאלהא לא מא כתב להא עליה לקו׳ כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה ונדריה עליה פאלנדור אלתי לם תפסך ולם תתבת לקו׳ ונדריה עליה נדרים שלא הוקמו ושלא הופרו ויגוז ללבעל אן יקול לזוגתה וקת תזף אליה אני קד פסכת גמיע אלנדור אלתי נדרת ודלך אלתי יגוז פסכה לקו׳ ובן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומ׳ לה כל נדרים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי הרי הן מופרין לכשתיכנסי לרשותו

l. 22. *Ibid.*, 76 b. A short clause is omitted. Is that clause an interpolation?

Fol. 23 b, l. 2. אמ׳ ר׳ שמעון וכו׳] In the Talmud there is a long discussion between לעת and this sentence. Is the omission accidental, or is that passage an interpolation by the Saboraim?

l. 4. Num. 30. 7–9.

l. 6. *Sifre Numbers*, section 153 (p. 57 a).

l. 7. משקה] مَشَقَّة = *affliction, inconvenience.*

l. 8. כאלץ] خَالِص = *pure.* Here apparently it denotes *without increase or addition.*

l. 9. Kiddushin 50 a.

l. 12. ובן וכו׳] Nedarim 72 b. Read וכן.

l. 13. לכשתיכנסי] Delete the last י. It would be more idiomatic to read משתכנס with printed text.

אין יכול להפר פאן נדרת והי מקדסה לא באלג פיפצׄה אלאב ואלבעל גמיעא לקו׳ נערה המאורשה אביה ובעלה מפירין נדריה הפר האב ולא הפר הבעל הפר הבעל ולא הפר האב אינו מופר ולא יגוז ללאב פסך נדר אבנתה אדא כאנת באלג לקו׳ יפה כח הבעל מכח האב שהבעל מפר בבגר ואין האב מפר בבגר ושמע אביה וג׳ ביום שמע אׄ וג׳ מסאוי למא תקדם מן קו׳ ושמע וג׳ והניא אׄ וג׳ וכדלך שרוחהמא ויי׳ יסלח לה פיקתצׄי גפראן פעלהא אלנדר מן בעד עלמהא באנה מפסוכא לקו׳ הרי שנדרה ובטלה והלכה ועשתה מזידה מנין שצריכה סליחה תלמׄ לומׄ ויי׳ יסלח לה: פאמא אלמזפופה פאלחכם פי נדרהא ופסכה כאלחכם פי אלמקדסה מנהן כק׳ ואם בית אישה נדרה וג׳ ושמע אביה וג׳ ואם הפר יפר וג׳ וקו׳ כל נדר וכל שבועת אסר וג׳ פיקתצׄי פיׄ אלבעל כפיׄ נדור מקדסה באלגה לא מזפופה וחסב דכרנא דלך פימא מצׄא: כל נדר וכל שבועת אסר וג׳ פישיר אלי אלתי מן דלך פיהא חמל עלי אלנפס או עלי אל דאת או כליהמא מן דלך לא תדכל אלחמאם ולא תתזין ולא תגׄיב אלי אלפראש

24 a

ולא תאכל לחם ופאכהה ולא תכדמה ומא נחי הדה ממא פי תרכהא שקא אלנפס או אלגסם לקו׳ ואילו נדרים שהוא מפר נדרים שיש בהן עינוי נפש אם ארחץ אם לא ארחץ אם אתקשט ואם לא אתקשט וקאלו אין לי אילא דברים שיש בהן עינוי נפש דברים שבינו לבינה מנין תלמׄ לומׄ אלה החקים אשר

l. 15. *Ibid.*, 66 b.

l. 17. *Ibid.*, 70 a.

l. 20. הרי וכו׳] *Sifre, ibid.* ובטלה] Read either ובטלו (pronominal suffix referring to נדר understood), or ובטל לה, as in printed text.

l. 23. Num. 30. 11–13.

l. 26. לא] This is rather too elliptical. Read perhaps אלא = إلّا. The assimilated אן would refer to all the following negatives.

Fol. 24 a, l. 2. Nedarim 79 a. Instead of the second נדרים the printed text has דברים.

l. 3. *Sifre Numbers*, section 155 (p. 58 a). Some phraseological variants. Instead of אין לי the printed text has לא אמרתי.

צוה יי׳ את משה בין איש לאשתו: ואלתוספה פקאל כל שיש בו עינוי נפש בין בינו לבינה ובין בינו לבין אחרים יפר דבר שאין בו עינוי נפש בינו לבינה יפר בינו לבין אחרים לא יפר כאיזצד קונם שני עושה לפי אבה ולפי אביך לפי אחיך ולפי אחי שאני מטילה לבקרך אין יכול להפר מפני שבינה לבין אחרים שלא אבחיל ושלא אתקשט ושלא אשמש לך מטתי יפר מפני שבינו לבינה שלא אמזוג לך את הכוס שלא אדיח לך את רגלך שלא אציע לך את ~~חל~~ המטה אין צריך לחפר וכיפה על כרחה רבן גמליאל אומ׳ יפר משום שנ׳ לא יחל דברו פאן נדרת באנהא לא תאכל מן תמרה אלבלד אלפלאני פנדרהא תאבת אד להא אכל תמר גירה וכדלך אלא תאכל מן טעאם יביעה פלאן אד ימכן שרא מתלה מן גירה פאן כאן דאך אלנוע לא יוגד אלא ענד דאך אלביע פיגוז פסכה לקו׳ אילו הן נדרי עינוי נפש אמרה קונם פרות העולם עלי הרי זה יפר פרות המדינה זו עלי אלא לה ממדינה אחרת פרות חנוני זה עלי אינו יכול להפר אם לא היתה פרנסתו אילא ממנו הרי זה יפר׃ פאן נדרת אלא תאכל שי אלא ממא בעלהא מאכלהא וכאן פקירא פיגב תתבית נדרהא אד להא אכל בעץ̇ אלמבאחאת ללפקרא לקו׳ קונם שני נהנה לבריות אין יכול להפר ויכולה היא להנות בלקט ובשכחה ובפיאה׃ ואב בעל או אב גהל באן אללה תברך אטלק לה פסֿ נדר אלזוגה ואלאבנה תם עלם דלך

l. 5. Tosefta Nedarim 7, 1. Some phraseological variants. With the exception of the few scribal errors (see the following notes) our manuscript has preserved some good readings, as compared with those of Zuckermandel.

l. 9. אבחיל] Read אכחול.

l. 11. לחפר] Read להפר. וכיפה] Read וכופה.

l. 14. אלביע] Read אלבאיע = الْبَايِع.

l. 15 Nedarim 79 b. Some phraseological variants. The name of R. Jose is omitted here.

l. 16. אלא] Read יביא.

l. 18. מאכלהא] This = مُؤْكَلُهَا. There are many other instances where Jewish writers use א in cases where the rules of Arabic orthography would require ו with a hamza. Comp. יאיד = يُؤَيِّد (Ibn Bal'âm's *Commentary on Judges*, 20, 28, ed. Poznański).

l. 19. Nedarim 83 b.

l. 20. ואב בעל] Read . . . ואן.

בעד זמאן פלה אן יפסכה פי יום עלם לה פאן סמע דלך מנהא ולא יעלם באנה כאן נדרא תם עלם דלך בעד זמאן פלה פסכה פי יום עלמה בה לקו׳ יודע אני שיש נדרים אבל אֵנִי יודע שיש מפירים יודע אני שיש מפירים אבל אֵינִי יודע שזה נדר ר׳ מאיר אומ׳ לא יפר וחכמ׳ אומ׳ יפר׳ פאן נדרת אלא תאכל שי מן אלאשיא זמאן שהר מתלא פאטלק להא מנה אסבועא

24 b

פקד פ״ז בדלך נדרהא לקו׳ ואם הפר יפר אתם ולא מקצתם פאן נדרת אלא תאכל מן נועין מן אלטעאם פאטלק להא אכל אחדהמא פאלנוע אלאכר איצׄא מטלקא פאן תבת נדרהא פי אחדהמא פיתבת איצׄא פי אלנוע אלאכר אן כאן נדרהא כליהמא מעא לקו׳ נדרה מן התאנים ומן הענבים הפר לה הבעל לתאנים ולא לענבים ולא לתאינים כלו מופר קיים לה לתאנים ולא לענבים ולא לתאנים כאילו קיים מומת בזמן שהוא נדר אחד אבל אם אמרה תאנה שני טועמת ועוד ענבה ונשאל לחכם והתיר לה לתאנים ולא לענבים ולא לתאנים אסר לה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים הפר לה בעלה לתאינים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים וקיים לה לתאנים ולא לענבים ולא לתאינים הקיום במקומו

l. 22. פי יום עלם לה] *On the day when he has knowledge* is rather too vague. We should perhaps read בה instead of לה, as in the next line.

l. 24. יודע וכו׳] Nedarim 87 b. מפירים (first)] Insert יפר after this word in accordance with the printed text. Should our manuscript present a genuine variant, the controversy of R. Meir and the sages would refer to both cases.

Fol. 24 b, l. 1. I was unable to locate this passage. It may have formed part of one of the halakic Midrashim.

l. 4. *Sifre Numbers*, section 155 (p. 58 b). If the few scribal errors are disregarded, our text offers superior readings to those of Friedmann's edition. Comp. Friedmann's notes to this passage.

l. 5. כאילו] Read כולו.

l. 6. מומת] Read מימת, dialectic for מאימתי. The printed text has more correctly אימתי.

l. 9. וקיים] Delete the ו.

וההפר במקומו וקאלו איצא נדר שחותר מקצתו הותר כלו ואי רגל אכתאר פסך נדר אבנתה ונדרת מרתה וט̇ן אנהא אבנתה ופסכה פאלנדר תאבת בל יגב אן ירגע פי פסך נדר מרתה אן אכתאר דלך וכדלך אלקול אן אכתאר פסך נדר מרתה וכאנת אבנתה אלנאדרה לקו׳ נדרה אשתו סבור שנדר בה בתו נדרה בתו סבור שנדרה אשתו נדרה בנזיר סבר סבור שנדרה בקרבן נדרה בקרבן כסבור שנדרה בנזיר נדרה מן התאינים סבור מן הענבים סבור שנדרה מן התאנים הרי זה יחזור ויפר: פאן סמע פי יום סבת באנהא קד נדרת פלה פסך נדרהא באלפאט̇ יגירהא עמא ילפט̇ בהא פי אבטאל דלך פי זמאן אלחול מתלא יקול להא כלי מן הדא אלדי קד נדרת אלא תאכלין מנה ודלך בשרט אן יפסך נדרהא פי נפסה פאן דלך יקום מקאם קו׳ אני קד פככת נדרך לקו׳ מפירין נדרים בשבת לא יאמר אדם לאשתו בשבת מופר ליכי מבוטל ליכי בדרך שאומר לה בחול אילא אומר לה טלי אכלי טלי שתי הרי זה נדר בטל ובטל מאילין אמ̇ ר̇ יוחנן וצריך שיבטל בלבן וגעל רבות׳ פרקא פימא בין אלאלפאט̇ אלתי בהא יפסך אלזוג אימאן מרתה ונדורהא ובין אלאלפאט̇ אלתי בהא יפסכה אלחכם פקאל אמ̇ ר̇ יוחנן חכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם ולא כלום בעל אומ̇ מופר ליכי

l. 10. Mishnah Nedarim 9, 6. Babli 66 a has מכללו instead of מקצתו. But our reading is quoted 25 b.

l. 13. נדרה וכו׳] Nedarim 86 b. שנדר בה] Read שנדרה.

l. 14. סבר] This word is to be deleted.

l. 15. הענבים] Insert נדרה מן הענבים which fell out after this word through homoioteleuton.

l. 18. תאכלין] Indicative after لَا!

l. 20. *Ibid.*, 77 b. The first three words are quoted on p. 77 a, and should have been repeated here, for it is on them that the following decision turns. See marginal note in Wilna edition. There are some other slight variants.

l. 22. מאילין] Read מאיליו. בלבן] Read בלבו.

l. 24. *Loc. cit.* We have here an essentially different reading, and judging from the trend of the discussion, it appears that our manuscript has preserved the more genuine reading. The last sentence is found in *Sifre Numbers*, section 153 (p. 55 b).

l. 25. חכם] Insert לא אמר after this word.

מבוטל ליכי וחכמׄ אומׄ שרי ליכי אבל איפכה לא בעל מפר ואין חכם מפר חכם מתיר ואין בעל מתיר׃ פאמא אלארמלה ואלמטלקה פגמיע

25 a

מא עקדתה עלי נפסהא פתאבת עליהא כק׳ ונדר אלמנה וגרושה וג׳ פאן כאנו דואת בעול קד דכלו בהן פיגב עליהמא אלאיפא בגמיע נדורהמא ועקודהמא לקו׳ ונדר אלמנה וגרושה מן הנשואין ולא מן הארושין׃ פאן נדרת ארמלה או מטלקה מן הנשואין נדרא יתגאוז זמאנה לׄ יומא פאתפק תזויגהא ופאפהא קבל דלך פליס ללזוג פסך נדרהא לקו׳ ונדר אלמנה וגרושה יקו׳ עליה כאיזצד אמרה הריני נזירה לאחר שלשים יום אף על פי שנשאת בתוך שלשים יום אינו יכול להפר׃ פאן קאלת לבעלהא קד נדרת אן אפעל כדי וכדי מׄ בעד לׄ יומא מן יומנא הדא פפצׄה בעלהא תם תארמלת או טלקת פאלפסך תאבת לק׳ נדרה והיא ברשות הבעל והפר לה ואמרה הריני נזירה לאחר שלשים יום אף על פי שנתארמלה או שנתגרשה בתוך שלשים יום הרי זה מופר נדרה בו ביום ונתגרש[ה] בו ביום אינו יכול להפר זה הכלל כל שיצאת לרשות עצמה שעה אחת אינו יכול להפר פאן כאן ללארמלה יבם ואחד פלה אן יפסך נדורהא ועקודהא לא אדא כאן לה[א] שני יבמין לקו׳ שומרת יבם בין יבם אחד ובין שני יבמין רׄ אליעזר אומׄ יפר ורׄ יהושע אומׄ לאחד ולא לשנים רׄ עקיבא אומׄ לא לאחד ולא לשנים ואלהלכה פי דלך כרׄ יהושע׃ תם שרחנא אלקסם אלגׄ אלחאוי עלי אליׄא אלשריעה אלמצדר דכרהא׃

אׄלפצׄל אלהׄ מן אלשראיע פי נגאסאת מכצוצה תאליף ראס אלכל חפץ בן

l. 26. וחכמׄ] Read וחכם.

Fol. 25 a, l. 1. Num. 30. 10.

l. 3. *Sifre Numbers*, section 154 (p. 57 b). The second half of the sentence is a *résumé*

l. 5. Nedarim 88 b.

l. 7. מׄ] The dot may indicate that the letter is to be deleted, or that it is an abbreviation of מן. The latter is rather unusual.

l. 9. *Ibid.*, 89 a. Some phraseological variants.

l. 13. *Ibid.*, 74 a.

l. 14. ואלהלכה] See Maimonides's Code, *Hilkot Nedarim*, 1, 23.

יצליח מנהא פי אלחמל ואלדנו בגתת חיואנאת מכצוצה וגיר דלך יחוי ט̇ שראיע
אואמר תלזם פי כל זמאן ומכאן׃ אלשריעה אלאולי מנה׃
תוגב עלי מן דנא בגתת אלבהאים ואלוחוש אלנגסה אלי זמאן אלגרוב אלאכבר
פאן חמלהא פינגס ותיאבה ואן יכונא עלי חאל נגאסתהמא בעד אלארתחאץ̇
ואלגסל אלי זמאן אלגרוב אלאכבר כק׳ ולאלה תטמאו כל הנוגע וג׳ וכל הנושא
מנבלתם וג׳ לכל הבהמה וג׳ וכל הולך על כפיו וג׳ והנושא את נבל׳ וג׳ אמא
קול׳ כל הנוגע וג׳ פעלי ט̇אהרה אד יקצד בה נגאסה אלגסם אלדאני בהא לא
מא עלאה מן תוב ולקו׳ אין הנוגע מטמא בגדים׃ ואלדאני בגזו מן

25 b

דלך ובגמיעה סוא פי אלנגאסה ואלגזו מן הדה אלגתת פעלי ג̇ אנחא אלאול
מנהא אלעט̇אם ואלערוק ואלקרון ואלאטלאף וגירהא פאנהא מתי כאנת מגרדה
לא לחם עליהא פאלדאני מנהא לא ינגס בחכם נבלה וכדלך אלגלוד אלא מא כאן
מנהא גלד כנזיר וגלד סנאם רכץ מן גמל וגלד ראס עגל רכץ וגלד ט̇לף וגלד
סואה וגלד גנין וגלד תחת אלאליה פאנהא תנגס כלחמהא פאן דבגת פלא
תנגס פאמא גלד אלאנסאן פאנה כאם ומדבוג לקו׳ בבהמה העור והרוטב

l. 20. אלנגסה] As this word is undoubtedly an adjective qualifying אלבהאים ואלוחוש, it cannot be the object of תוגב. We accordingly miss some such words as אן ינגס which should be supplied. אלגרוב אלאכבר] Literally: *the larger sunset.* This adjective is to emphasize the fact that he is not to become clean until it gets utterly dark. Owing to the dual form of עַרְבַּיִם, mediaeval Jewish writers divided the sunset into two parts. See Rashi and Ibn Ezra on Exod. 12. 6.

l. 21. ואן יכונא] This is governed by תוגב.

l. 22. Lev. 11. 24–8.

l. 24. אד] This word is superfluous and should be deleted.

l. 25. *Sifra Shemini*, section 4, 7 (p. 51 b).

Fol. 25 b, l. 6. כאם] As this word stands it does not suit the context, whether we take it as خاس or كاس. We ought therefore to read באם, and regard it as an adjective of بَاسَ *he was hairy.* It would thus be the opposite of مَدْبُوغ. In order to make the sentence complete we would have to insert some such word as ינגס before באם. It is also possible that

ה
והקופה והאליל והעצמות והגידים וקרנים והטלפים מצטרפין לטמא טמאת אוכלין אבל לא טמאת נבלות ואיצא ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם ועור החזיר של ישוב ר׳ יוסי אומ׳ אף עור חזיר של בר עור חטארית של גמל הרך עור הפרסות ועור בית הבשת ועור השליל עור שתחת האליה וכלן שעבדן או שהלך בהן כדי עבדה טהורים חוץ מן עור האדם׳׳ אלגזו אלב׳ אללחם אלדי אקל מקדארה זיתונה מעתדלה פמא פוקהא באנה ינגס אלדאני אליה לקו׳ כזית מן הנבלה:

אלגזו אלג׳ עצ׳ו מקדארה אקל מן זיתונה פמא פוקהא קד גמע לחמא ועט׳מא וערקא מתצל פאנה ינגס אלדאני אליה לקו׳ אבר כבריתו בשר גידים ועצמות ואיצא האברים אין להם שיעור אפילו פחות מכזית מן המת ופחות כזית מן הנבלה ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין בטמאתן וגמיע אל אלנתת ואלגזו מנהא וכל ואחד מן אעצ׳אהא אלמנגסה פלא תנגס אלדאני מנהא מתי כאן גמיעהא יאבס בל מתי כאנת עלי חאל רטובתהא אן ימכן אן תתרטב

כאם is merely a corruption of נגם, and the ו of the following word has the force of *even*. In my translation I adopted the first interpretation.

בבהמה וכו׳] Teharot 1, 4.

l. 8. Hullin 122 a.

l. 9. ר׳ יוסי] The talmudic text in this place has ר׳ יהודה. But in other places where this Mishnah is quoted, this opinion is ascribed to ר׳ יוסי.

הרך] After this word the printed text has ועור הראש של עגל הרך. That our manuscript offers no genuine variant is evident from the Arabic *résumé*, where this point is mentioned. These words simply fell out through homoioteleuton.

l. 10. האליה] A number of words follow here in the printed text. But they probably were omitted by the author intentionally, as they deal with creeping things, a subject to which Hefes devoted a special precept. See below, note on fol. 26 b, l. 12.

l. 12. מעתדלה] Eighth conjugation of عدل = *of middling size*.

כזית וכו׳] Teharot 3, 4; 5, 1.

l. 13. פמא פוקהא] A rather awkward addition. But perhaps the awkwardness was not felt on account of the frequent use of this phrase.

l. 14. *Sifra Shemini*, section 4, 6 (p. 51 b). מן החי is omitted here after אבר.

l. 15. Ohalot 1, 7.

l. 16. כזית] Read מכזית.

l. 18. אן ימכן] Read . . . או.

במא פאתר פתרגע אלי אלחאל אלאול פי זמאן כֹּדֹ סאעה לקו׳ דם הנדה ובשר המת מטמאין לחים ומטמאין יבשים אבל הזוב והנועי והרוק והשרץ— והנבלה ושכבת זרע מטמאין לחין ואין מטמאין יבשים ואם יכולין לשרות ולחזור לכמות שהיו מטמאין לחין ומטמאין יבשים וכמה היא שריתן בפושרים מעת לעת ואיצֹא רבן שמעון בן גמליאל אומֹ פושרין צריכין שיהיו פושרין מעת לעת״ וקו׳ וכל הנושא מנבל׳ וג׳ יקתצֹי נגאסה אלחאמל להדה אלגתת ומא עלאה מן תוב סוא כאן מבאשרא לחמלהא או בתוסט ואסטה וקאל רבו׳ איצֹא מלמד שהנושא מטמא בגדים ואלגתת אלמנגסה אלאהליה

26 a

מנהא ואלבריה ואן כאן פיהא בעֹץ עלאמאת אלטאהרה מנהא ואלנגסה פמתסאויה פי חכם אלנגאסה לקו׳ אלכתאב לכל הבהמה וג׳ וקו׳ וכל הולך על כפיו יחוי אלחיואנאת אלסאלכאת עלי אכפהא מנהא אלקרד ואלקנפד ואבן ערס וענאק אלארצֹ וכלב אלמא לקו׳ כל הולך על כפיו זה הקוף כל הולך להביא את הקופד וחלדת הסנאין ואדני השדה וכלב המים״ וינדרג פי טי קולה בכל החיה אלפיל איצֹא לקו׳ בכל החיה להביא את הפיל וישיר בקו׳ וכל הנוגע בהם יטמא אלי אלנאס ואלה ואניה לקו׳ כל הנוגע בהם יטמא בין אדם ובין כלים׳ ומתי כאנת הדה אלנבאיל עלי אלה או אניה ותחת הדה אלאואני ואלאלה אואני אכר או אלה או מאכול ומשרוב פלן ינגס לדלך מנהא אלא אלדאני מן אלנבלה לקו׳ להם הם מטמאין אינן מטמאין לא

l. 19. Niddah 54 b.

l. 22. שהיו] This is a superior reading to שהן of the printed text.

l. 23. *Ibid.*, 56 a. The first פושרים is omitted in the printed text.

l. 25. מבאשרא] *Direct, nothing intervening.*

l. 26. מלמד וכו׳] *Sifra, ibid.*, 4, 8 (p. 51 c). אלאהליה] أَهْلِيٌّ = *domestic.*

Fol. 26 a, l. 2. Leviticus 11. 26.

l. 4. *Sifra Shemini*, chap. 6, 5 (p. 51 d).

l. 5. המים] The printed edition has הים. See, however, Kelim 17, 13.

l. 6. *Sifra*, *ibid.*

l. 10. *Ibid.*, 6, 10 (p. 52 a). Read לכם instead of להם.

א
אוכלים ולא משקים ולא כלים במשא ואלמותל אלתי וצ̇עוהא לדלך קדמנא פתטול פנקתצרהא לטולהא : וקו׳ וטמא עד הערב ילזמה דלך לילא ידנו בשי מן אלאקדאס לא גירהא מן אלאמור אלעאמיה לקו׳ הא כאיזצד טהור לחולין מבעוד יום ולתרומה משתחשך ונבאיל אלחיואן אלסאבח אלשביה בנבאיל אלצחראניה ואלחצ̇ריה אלמנגסה פלא תנגס אלא גתת אלחיואן מנהא אלמסמא כלב אלמא לקו׳ כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא פורה מן היבוש

אלשריעה אלב̇ מנה״ תאמר מתי דני בגתת אשכאץ

חיואנאת ח̇ אלתי הי אלכלד ואלפאר ואלצ̇ב ואצנאפה ואלורל ואלחרדון ואל עט̇איה ואלחרבא ואלסם אברץ אן יכון אלדאני לדלך נגסא אלי זמאן אלגרוב אל̇אכבר כק׳ וזה לכם הטמא הש׳ וג׳ והאנקה והכוח וג׳ אלה הטמאים לכם וג׳

למא אכרג קו׳ שרץ מכרג גנס עאד פדכר מנהא אנואעא אלתי הי אלכלד [וג׳] וכל ואחד מן אגזא לחום הדה אלאשכאץ מתי כאן מנפצלא פינגס מא כאן ינגס גמלתה ואלחד פי דלך פמא כאן אכל מקדארה עדסה פמא מ̇ פוקהא לקו׳ כעדשה מן השרץ פמא כאן דון הדא אלמקדאר וכאן מגתמעא מן לחם וערק ועט̇ם פינגס כגמיע אלגתה סוא פי דלך אנפצל מן אלשרץ

l. 11. [ואלמותל] مُثُل, plural of مِثَال, *example, description.* The orthography is rather exceptional. Comp. סיואן, fol. 1 b, l. 6.

l. 13. *Ibid.*, 8, 9 (p. 53 c). See Yebamot 74 b.

l. 16. [כל וכו׳] Kelim 17, 13. [פורה מן היבוש] The printed edition has בורח ליבשה.

l. 17. [אשכאץ] Read אשראץ. This is the broken plural of the Hebrew word שרץ which does not occur in general Arabic. But as אשכאץ can only mean *bodies, persons*, the reading אשראץ is the only one possible here. This is how שרצים is rendered in Sa'adya's translation. The singular شرص occurs in Abu'l-Fath's *Samaritan Annals* (p. 82, l. 6). See also Dozy.

l. 19. [ואלסם] Read ואלסאם as in Sa'adya's translation. See also below, fol. 26 b, l. 11.

l. 20. [אל̇אכבר] See above, note on fol. 25 a, l. 20. [וזה וכו׳] Lev. 11. 29–31.

l. 23. [מ̇] To be deleted.

l. 24. Ḥagigah 11 a.

26 b

ואלשרץ חי או מיתא לקו׳ יכול הבשר הפורש מן החי מטמא תלׄמ לוׄמ במותם מה מיתה שאין להם חילופים אף אבר מן החי שאין לה חילופים מה השרץ בשר גידים ועצמות אף אבר מן החי כבריתו בשר גידים ועצמות

וקאלו אברים שאין להם שיעור אפילו פחות מכזית מן המת פחות מכזית מן הנבלה ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין בטמאתן·

ואמא דמה פקאלו פי שרחה וזה לכם הטמא שיטמא בבשרו·

וסנדכר צנוף אלדמא פי שריעה וכל דם לא תאׄ פי אלפצל אלתאלי להדא אלפצל אן שא אללה· פאמא אלעטאם מנהא אלמגרדה מן אללחם וכדלך אטפארהא ושעורהא פלא ינגס לקו׳ מנבלתם לא מן העצמות ולא מן השנים ולא מן הצפרנים ולא מן השער שלהן״ ואלגלד מן אלורל ואלחרדון ואלעטאיה ואלחרבא ואלסאם אברץ פתנגס מתי כאנת גיר מדבוגה לא מדבוגה כמא תנגס גתתהא לקול אלמשנה ואילו שעורותיהן כבשרן עור האנקה והכח והלטאה והחומט רׄ יהודה אוׄמ הלטאה כחלדה וכלם שעבדן או שהולך בהן כדי עיבודה טהורין חוץ מעור האדם רׄ יוחנן בן נורי אוׄמ שמנה שרצים יש להן עורות״ ואלתלמוד פקאל תנו רבנן הטמאים לרבות עורותיהן כבשרן יכול כולם תלׄמ לוׄמ אלה וכי בתי אלה על כולהי כתׄ אׄמ רׄ למינהו הפסיק העינין וניתני התנשמת אׄמ רׄ שמואל בר רׄ יצחק רב תיני

Fol. 26 b, l. 1. *Sifra Shemini*, section 6, 3 (p. 52 d). The names of the Tannaim, as well as the opinion of R. 'Akiba, are omitted here. See Ḥullin 128 b.

l. 4. Ohalot 1, 7.

l. 6. *Ibid.*, 5, 2 (p. 52 a). The wording there is more explicit: להביא את דמו שיטמא בבשרו.

l. 9. *Ibid.*, chap. 10, 2 (p. 55 b). There it is בנבלתם which is erroneous, as it refers to Lev. 11. 35.

l. 12. Ḥullin 122 a. The part relating to animals is omitted here. See above, note on fol. 25 b, l. 10.

l. 15. *Ibid.*, 122 b.

l. 16. וכי בתי] These two words are corrupt. Read והא.

l. 17. וניתני] The printed text has וליחשוב. רב] After this word the printed text has ו תנא הוא.

התנשמת ואליאבסה מן גתת הדה אלאשכאץ פלא תנגס פאמא מתי וקעת פי מא פאתר כ̇ד סאעה פעאדת אלי חאל רטובתהא פתנגס לדלך דליל דלך פקד דכרנאה פי אלשריעה אלתי קבל הדה פי טי דכרנא ל̇ד נבלת בהמה וחיה פאן יבס בע̇ץ אגזאיהא מע אתצאלה בגירה ובע̇צ לם יבס וכדלך אן אחתרק בע̇ץ אגזאיהא ואלבע̇ץ לם יחתרק פאלדי לם יבס ולם יחתרק ינגס לא מא יבס ואחתרק מן תלך אלגמלה לקו' אמ̇ ר̇ שמעון בן לקיש שרץ שיבש ושלדו קימת טמא והא אינן תנן מטמאין לחין ואין מטמאין יבשים אמ̇ ר̇ זורא לא קשיא הא בסלן הא במקצתן ואיצא אמ̇ ר̇ שמעון בן לקיש שרץ שנשרף ושלדו קיימת טמא מותיבי מצאו שרוף על גבי זיתים וכן

27 a

המטלית המהוהה טהורה שכל הטמאות בשעת מציאתן אמ̇ ר̇ זורא לא קשיא הא בכלן הא במקצתן ואן כאן אלפאר אלמנפעל מן אלתראב קד אנפעל בעצ̇ה לחם וגלד ואלבאקי מנה יעלוה גשא מתצל בגלד אללחם וכאנת אלחרכה קד אנבתת פיה פאנה ינגס מן דנא בה לקו' עכבר שחציו בשר וחציו אדמה הנוגע בבשר טמא ובאדמה טהור אמ̇ ר̇ יהושע בן לוי והוא שהשריץ על פני כלו איכא דמתני לה אסופה ר̇ ידודה אומ̇ אף הנוגע באדמה שכנגד הבשר טמא ואמ̇ ר̇ יהושע בן לוי והוא שהשריץ על פני כלו

וקו' על הארץ יריד בה אלחיואנאת אלכאינה עלי אלאר̇ץ לא אלתי מנהא פי אלמא לקו' אף אביא עכבר שבים ששמו עכבר תלמ̇ לומ̇ על הארץ להוציא את שבים וקאלו תנו רבנן כל שברא הקב̇ה ביבשה ברא כנגדו בים

l. 18. אלאשכאץ] Read אלאשראץ. See above, note on fol. 26 a, l. 17.

l. 21. אתצאלה] Read אתצאלה. ובעצ̇] Read ואלבע̇ץ or ובעצ̇הא. לם יבם] Read לם ייבם.

l. 23. Niddah 56 a.

l. 25. בסלן] Read בכולן. The copyist mistook כו for ס. אמ̇ ר̇ שמעון וכו'] *Ibid.*

Fol. 27 a, l. 5. Hullin 126 b.

l. 9. *Sifra Shemini*, section 5, 4 (p. 52 b). See also Hullin 126 b.

l. 10. Hullin 127 a. See also Tosefta Kil'ayim 5, 10. The wording is slightly different.

חוץ החלדה וקו׳ והצב למינהו פאצנאף אלצ̇ב מן דלך אלסקנקור ואלסקאט ואלסמנדל לקו׳ הצב למינהו לרבות מנין של צב כגון ערוד ובן הנפלים וסמנדרא וקו׳ כל הנוגע בהם יט̇ אוגב עלי אלדאני בהא והי אמואת נגאסה דאתה לא מא עלאה מן תוב וקאל רבו׳ איצ̇א אין השרץ מטמא במשא׃ אלשריעה אלג̇ מנה׃ תאמר אי אניה ואלה וקע עליהא אחד הדה אלאשכאץ אלח̇ בעד מותהא אן תנגס לדלך ואן תנמס פי אלמא ותבקא עלי חאל נגאסתהא אלי זמאן אלגרוב אלאכבר תם תטהר כק׳ וכל אשר יפל עליו מהם במתם יטמא מכל כלי עץ וג׳ בעד מא שכצת הדה אלשריעה כלי עץ ובגד ועור ושק עאדת פעמת סאיר אלאואני אלמסתעמלאת פקאלת כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם לאן מעני קולה אשר יעשה מלאכה בהם יקתצ̇י כלים תאמה דואת חדוד כאמלה לא תנקץ פי דואתהא וכמאל צנעתה תצלח למא הי לה כלים לקו׳ כלי עץ מאימתי מקבלין טומאה המטה ו(ה)ערסה משישופם בעור הדג גמר שלא לשוף טמאים ר̇ יהודה אומ̇ המטה משיסרג בה שלשה בתים הסלין של עץ משיחסום ויקוב ושל תמרה אף על פי שלא קינב מבפנים טמא שכן מקימין כלכלה משיחסום ויקנב ויגמר

l. 11. חוץ] Insert מן after this word. אלסקנקור] For the exact meaning of سقنقور see *Ibn Baṭūṭah's Travels*, vol. III, p. 103, l. 8. Comp. also *Der Islam*, IV, p 436.

l. 12 הצב וכו׳] *Sifra Shemini*, section 5, 7 (p. 52 b). See also Ḥullin 127 a. מנין] Read מינין. כגון ערוד] The *Sifra* has חברבר while the Talmud agrees with our manuscript as regards the name of the creeping thing.

l. 13. וסמנדרא] The usual texts have סלמנדרא which is in accordance with Greek *σαλαμάι δρα*. But as the same word is in Arabic سمندل or سمندر, the spelling of our manuscript need not necessarily be regarded as a copyist's error.

l. 14. *Ibid.*, 5, 2. See Kelim 1, 1. The wording is slightly different.

l. 16. אלאשכאץ] Read אלאשראץ. See note on fol. 26 a, l. 17.

l. 17. אלאכבר] See above, note on fol. 25 a, l. 20.

l 18. Lev. 11. 32.

l. 23. Kelim 16, 1-4.

l. 24. ר̇ יהודה] The Mishnah has ר̇ מאיר.

l. 25. ויקוב] Read ויקנב.

27 b

את התלויה בית הלגינין ובית הכוסות אף על פי שלא קינב מבפנים טמא שבין מקימין הקנונים קטנים והקלתות משיחסום ויקנב הקנונים הגדולים והסיגין הגדולים משיעשה שני דודים לרחב שלהן ים נפה וכברה וכף של מאזנים משיעשה דוד אחד לרחב שלהן הקופה משיעשה שתי צפירות לרחב שלה והערק משיעשה בו צפירה אחת כלי עור מאימתי מקבלין טומאה התרמל משיחסום ויקנב ויעשה את קיחותיו ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את אזניו סקורטיה משיחסום ויקנב ויעשה את ציצותיה ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את טבעותיה קוטבליה משיחסם ויקנב ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את קיחותיה הכר והכסת של עור משיחסור ויקנב ור׳ יהודה אומ׳ משיתפרנו וישיר בו פחות ~~מחכי~~ מחמשה טפחים וקאלו איצא כל עץ מאימתי מקבל טמאה הסנדל משיקמע והמנעל משיגוב על האמום ואם עתיד לכרכם עד שיכרכם ולשרטט עד שישרטט אסקרטיא עד שיטפטף וקיטבליא משירשרטט עור העריסה שהוא עתיד לעשות לו טבור טהור עד שיעשה לו טבור תפסיר משיחסום ויקנב מנד יסתכמל עמל שפתיה ויקטע מא יתבקא מן אלקצבאן אלנאתיה מנה כלכלה בנינה בית הלגינין גלאף רטליאת׳

Fol. 27 b, l. 2. קטנים] Read הקטנים.

l. 3. דודים] Read דורים.

l. 4. דוד] Read דור.

l. 8. קוטבליא] Read קיטבליא.

l. 10. משיחסור] Read משיחסום. בו . . . משיתפרנו] The mishnic text has plural suffixes which are more correct.

l. 11. כל עץ וכו׳] Tosefta Kelim baba meṣi'a 6, 1. 2. Read כלי עור. There are a few insignificant variants.

l. 12. לכרכם] Some texts have לכרכב *to make a rim*. The reading of our manuscript is superior, and is satisfactorily explained by Ḥefeṣ in the following glossary.

l. 15. תפסיר] Maimonides in his commentary on this Mishnah (ed. Derenbourg) mostly amplifies the brief explanations of Ḥefeṣ.

l. 16. בנינה] This word is not recorded in the lexica. It doubtless denotes *a kind of a basket*. بَنْج = *hyoscyamus*, or *herbane*; بَنْجَة = *vinasse*. See Dozy.

ואשבאההא הקנונים אטבאק והסיגין קפאף כבאר דודין סאפין צֿפאיר צפירות דודין הערק נפיה׳ התרמל שביה בשקבאן קיחותיו ערי קיטבליא נטע סקורטיא ספרה משיגוב על האמום מנד ינשף עלי אלקאלב לכרכם מנד יזעפר ישרטט יכטט וקאלו קולא אכרא מגמועא כלי עץ אין מקבלין טמאה עד שתגמר מלאכתן כלי עצם מאימתי מקבלין טמאה משתגמר מלאכתן היו מחוסרין כסויין טמאים כלי חרש מאימתי מקבלין טמאה משיצרפנו בכבשן והוא גמר מלאכתן׃ ואלכלים נועין אחדהמא לה גו יחוי הוא ואלאכר דא סטח לא יחוי הוא ואלתי מנהא לה גו פמנה מא יקבל אלנגאסה ומנה מא לא יקבל אלנגאסה׃ ואלתי לא גו להא פמנהא קאבלה נגאסה ומנהא ליסת קאבלה נגאסה ומנהא קאבלה

28 a

נגאסה כאן להא גו או לם יכי להא דלך׃ פאלתי מנהא לה גו ולא ינגס פמנהא כלי הקדש גמעא סוי פי דלך באן להא גו או לם יכן להא׃ ומנהא אואני ממלוה מא קד אעדת לה לא ימכן חמלהא והי מלא מן דלך אלכבאר מן אלכזאין ואלתואבית אלעטׄימה ופנטאס אלספינה אלמועא

l. 17. [דודין] Read דורין. [סאפין] سَافٍ = *a thin lock*, or *tress*. [צֿפאיר] ضَفِيرَةٌ, plural ضَفَائِرُ, = *a lock*, or *tress*.

l. 18. [דודין] Read דורין. Although דורין and צפירות are to some extent synonymous, it is quite unusual for Ḥefeṣ to give a Hebrew equivalent. Furthermore, דורין in the preceding line seems to have two Arabic equivalents, and this again is out of harmony with the author's method. It therefore seems best to delete דורין in this line and to arrange the words as follows: דורין סאפין צפירות צֿפאיר. My translation is in accordance with this arrangement. [בשקבאן] شَقَبَانُ is *a kind of sack for carrying grain*. See Dozy. [ערי] عُرًى, singular عُرْوَةٌ, = *handles*, or *loopholes*.

l. 21. Ḥefeṣ explicitly says that the following passage occurs in one place; but I was unable to find it. It may have formed part of a halakic Midrash which is no longer extant. The three component parts of this passage, however, are found in three different places: Tosefta Kelim baba meṣi'a 2, 18; 6, 3; Mishnah Kelim 4, 4.

Fol. 28 a, l. 2. [באן] Read כאן.

פיה מא ומא יגרי הדא אלמגרי ומנהא מא ימכן חמלה והו מלא ודלך מא אעדוה אלצביאן לילעבו בה מנהא קשר אללפת ואלאתרג ואלקרע ומא אשבההא ׳ פאמא מא כאן ממא נחי דלך דא תאבת פי זמאן טויל פינגס לקו׳ כל הכלים שיש להם אחורים ותוך כגון הכרים והכסתות והשקים והמרציפין וג׳ כלי הקדש אין להם אחורים ותוך ואין להם בית הצביעה וקאלו שידה ותבה ומגדל וכוארת הקש וכורת הקנים ובור ספינה אל אלכסנדרית אף על פי שיש להם שולים שהן מחזיקין ארבעים סאה בלח שהן כורים ביבש הרי אילו טהורים ושאר כל הכלים בין מקבלין ובין שאינן מקבלין מקבלין טמאה דברי ר׳ מאיר ר׳ יהודה אומ׳ דרדור עגלה וקסטית מלכים ועריבת העבדן ובור ספינה קטנה וארון אף על פי מקבלין טמאים שאינן עשויים ליטלטל אילא במה שבהן ושאר כל הכלים מקבלין טמאין ושאין מקבלין טהורין אין דברי ר׳ מאיר לדברי ר׳ יהודה אילא ערבה של בעל הבית וקאלו העשה כלים מדבר שהוא מ׳ של מעמד טמא מדבר שאינו של מעמד טהור הלפת ואתרוג ודלעת יבשה שחקקום תינוקות למוד בהם את העפר או שהתקינום לכף מאזנים טהורים הרמון והאלון והאגוזים שחקקום תינוקות למוד בהן את העפר או שהתקינום לכף מאזנים טמאים ומנהא קאעדה מא תחת מלבן כשכל מכצוץ או כרסי ממא הו מסתעד לוצע אלרגלין לקו׳ חמור שתחת המלבן והספסלין שתחת הרגלים אף על פי שחקקום ומקבלין טהורים ואין

l. 8. Kelim 25, 1.

l. 9. כלי הקדש] *Ibid.*, 25, 9.

l. 10. *Ibid.*, 15. 1. There are some variants besides one or two scribal errors.

l. 16. טמאים . . . טהורין] These two words have changed positions by mistake. The trend of the argument proves that the reading of the Mishnah is the only one possible, and that our manuscript offers no genuine variant. אין] Insert בין after this word.

l. 17. העשה וכו׳] Tosefta Kelim baba meṣi'a 7. 7. מ׳] This letter is to be deleted.

l. 21. כשכל] Read בשכל.

l. 22. *Ibid.*, 8. 3.

l. 23. הרגלים] After this word the printed edition has : טהורים כפותין שתחת הרגלים. These words probably were omitted in this manuscript through homoioteleuton.

בהן משום קבול וקאלו כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע׃ ומנהא מא יעמל מן גלד חיואן כאין פי אלמא אלהם אלא אן יציף אליה גלד או

28 b

גירה מן אלתי תקבל נגאסה אמא בלזאק או בכרז או בגירהמא
פאמא אלמצנועה מן גלד חיואן מסמי כלב אלמא פאנה ינגס ואן לם
ינצף אליה גירה לקו׳ כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא
פורה ביבוש דברי ר׳ עקיבא העושה כלים מן הגדל בים וחבר להם
מן הגדל בארץ ואפילו חוט ואפילו משיחה דבר שמקבל טמאה
ב
טמא ולבד שיחברנו לו כדרך חבורו לטמאה׃ ומנהא מא יעמל
מן כתי בקר ומנחותאת מן חגארה מנהא קואעד ואגראן ומא שבה
הדה לקו׳ שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין את הכדין השורף
את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ולשכת
בית אבן היתה נקראת ולמה נקרא שמה לשכת בית אבן שכל מעשיה
בכלי גללים ובכלי אבנים ובכלי אדמה מאי טעמא וג׳ תקינו ליה רבנן
כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה דלא מקבלין טמאה כי היכן דלא
ת
ליזלזלו בה׃ ומנהא טבק מן כשב לה חאפה ונטא קעבה מעדה ללביותא
מעמולה מן דהב ופצה ונחאס וחדיד וגיר דלך מן אלמסבוכאת לקו׳
הטבלה שיש לה ליזביז בכלי עץ טהורה ואיצא כסוי טני של מחבת

l. 24. Baba batra 65 b.

Fol. 28 b, l. 3. Kelim 17, 13. Some variants. See above, note on fol. 26 a, l. 16.

l. 6. ובלבד וכו׳] This clause is not found in the mishnic text. See, however, *Sifra Shemini*, section 6, 10 (p. 53 a).

l. 7. כתי] خِثْى = *dung*.

l. 8. שבעת וכו׳] Yoma 2 a. See Parah 3, 1. הכדין] Read הכהן.

l. 13. ללביותאת] بَيُّوتَات *things that remain overnight, and become stale.* The ׳י of this word look like ׳ו. But there can be no doubt about the reading.

l. 15. הטבלה] As Ḥefeṣ treats of the class of vessels which have a receptacle and are not subject to defilement, the reading of our manuscript

של בעלי בתים רבן גמליאל מטמא וחכמ׳ מטהרין ~~כלהמע~~ ומנהא אלמתכדה מן עט׳אם אלטאיר פאן אצ׳יף אליהא מא יקבל אלנג׳אסה פתקבל לדלך לקו׳ העשה כלים מעצמות העופות טהורים ואיצ׳א חיבר להם מן הגדל בארץ אפילו חוט אפילו משיחה דבר שהוא מקבל טמאה טמא ומנהא אלתי תכון פי וקת אלעמל רדיפה ותזאל אדא אנקצ׳א אלעמל ודלך כאלה ינשא בהא אלעון ואלכטאם ואל מנכל אלדי יסתר מן אלנחל ואשבאההא פלא תקבל נג׳אסה פאמא אן כאנת אלאניה מעדה לאניה אכרי לא מפארקה להא פתנג׳ס מן דלך גטא תכת וקמטר וקבה וצ׳רף מכאחל ואשבאההא לקו׳ המקלוט של בקר והחזסם (ו) שלו והמדף של דבורים והמנפה הרי אלו טהורים כסוי קפסה טמא כיסוי קמטרא טהור כסוי תבה כסוי טני והמכבש של חרש וכסא שתחת התבה

29 a ד

התבה והקמרון שלה והאילוגנין של ספר ובית הנגר ובית המנעול ובית המזוזה ותיק נבלים ותק כ[ינור]ות והאמום של גודלי מצנפות והמרכב של זמר ורביעין

is the only one which would suit the context. And yet the view it expresses is diametrically opposed to the decision of the Mishnah, not to speak of the fact that this passage is nowhere to be found. Kelim 27, 1 reads טבלה שאין לה לזביז בכלי עץ טמאה. The only possible solution is that Ḥefeṣ had in mind the following passage: טבלה העליונה שמרצים עליה את המעות אף על פי שיש לה ליזבז טהור (Tosefta Kelim baba meṣi'a 10, 4). He omitted the qualifying clause. כסוי וכו׳] Kelim 12, 3. מוחבת] Read מתכת.

l. 18. Tosefta, *ibid.*, 7, 5.

l. 19. *Loc. cit.*

l. 21. אלעון] This can scarcely be right. Below, fol. 29 a, l. 11, we have ללעין. Read, perhaps, עדן = عدن *dung*. Maimonides explains מלקוט as follows: אניה מן גלד ילתקט פיהא רות׳ אלבקר כי לא יפסד אלקמח *a vessel in which the dung of the oxen is collected in order not to spoil the wheat.* This obviously supports my emendation.

l. 24. וצ׳רף] Instead of וט׳רף. See above, note on fol. 17 b, l. 10. המקלוט] Kelim 16, 7. 8. Read המלקוט. והחזסום] Read והחיסום.

של אלית וגנוגנ[ות הע]ני וסמוכות המטה וכופים של תפילה ואמום של גודלי מסאות הרי אילו טהורים זה הכלל אמׄ רׄ יוסי כל המשמש משמשין של אדם בשעת מלאכה ~~אל~~ ושלא בשעת מלאכה טמא וכל שאינו אילא בשעת מלאכה טהור תוק מכחול ובית הכוחל ותיק מכתב ותרונתק והקיטבליא וסקו^ורטיא ובית החצים ובית הפרגושות הרי אילו טמאים תיק סמפוניא בזמן שהוא נותנו מלמעלה טמא ומצדו טהור תיק חללים רׄ יהודה מטהר מפני שהוא נותנו מצדו וחפוי האלה בית הלגינין ובית הכוסות אף על פי ~~שהי~~ שיש בו חמשה על חמשה טהור שאינו אילא חפוי ומשום חבורי כלים טמא׳ תפסיר מא שכל מן דלך המלקוט של בקר אלמגשי ללעין והחסום שלו אלכטאם המדף של דבורים אלמנכל אלדי יסתר מן אלנחל והמנפה אלמרוחה קפסה אלתכת אלמעיבה קמטרא קמטר מכבש תכת קמרון קבה האלנגין גלאף האמום אלקאלב של גודלי אלפתאלין ורביעין חבאל סוד וגנוגנת משד תיק גמה תרנתיק פארשין והמרכוב של זמ[ר] אלמרכוב מן אלה אלכשב ללמחאכי ואלמגני הפרגושות אלקנאדיל

Fol. 29 a, l. 3. וכופים] Read וטפום. גודלי] The printed text has עושי. גודלי means *weavers*, as Ḥefeṣ explains it later on. Comp. Arabic جَدْل and Hebrew גְּדִלִים.

l. 4. מסאות] A number of variants are recorded: סיאנום, סוסות, סותות, and סות. But מסאות is quoted nowhere. We ought, perhaps, to read מסכות *woof*.

l. 6. תוק] Read תיק. Many words are omitted here. והקיטבליא] The printed text has תיק טבלה. But as סקורטיא and קיטבליא are usually mentioned together, the reading of our manuscript is to be preferred.

l. 7. הפרגושות] The mishnic text has הפגושות. Derenbourg has הפגוזות.

l. 9. בית] From this word to the end of the quotation is not found in the Mishnah which enumerates other kinds of vessels.

l. 11. ללעין] Read, perhaps, ללעדן. See above, note on fol. 28 b, l. 21.

l. 13. אלמעיבה] This can scarcely be right. Read, perhaps, אלמעי בה, as وَعَى = *he kept, retained*.

l. 14. האלננין] Read האלגנין.

l. 15. משד] Read משר = مِسْحٌ *a cloth from which a tent is made*.

l. 16. ללמחאכי] This may, perhaps, mean *recitations*. It seems to be a plural of مَحْكَى.

מכתב מכתב קיטבליא נטע סקורטיא ספרה האלה דבוס סמפוניא זמארה חלילין נאיין בית הלגינין אלקנאני פאמא אלתי להא גו ותקבל נגאסה פאלכלים אלתי ליס ואחד מנהא משכין פימא דכרנאה ומא יתתבע מן דלך ממא לו גו ולא יקבל נגאסה מן דלך קמין ופרש ולחף ומכאר וסטיחה וקרבה וקדר וקצעה וצנדוק וכזאנה ומסינה וגיר דלך ממא יטול דכר אעיאנהא·· וחד אלמכאט מן אלתיאב אלקאבל נגאסה מא כאן אקל מסאחתה ממא ילי אחד גאהאת אללאבס ג̇ קבצ̇את פמא פוקהא לקו׳ חלוק של קטן ר̇ אליעזר אומ̇ כל שהוא

29 b

וחכמ̇ אומ̇ עד שיהא כשיעור ונמדד כפול וקאלו העושה חלוק אם יש בו שלשה על שלשה טמא ואם לאו טהור ~~ואל~~··· ~~נגאסה~~ (ואלנגאסה, above the line; ואלנגאסה in the margin) פתלזם פי סאיר אלמעדאת אלמנעטפאת לכדמה אעצ̇א אלבדן וגירה מנהא גורב ודאן וקלום והו סראויל וכמ־אן לקו׳ ואילו נמדדין כפולין אנפיליא

l. 17. דבוס] دَبُّوسٌ = *a mace, a pin.* Sa'adya translates שריה (Job 41. 18) by דבוס. That is the reason why I used that word in my Hebrew translation.

l. 18. נאיין] نای = *a kind of flute.* See Dozy.

l. 20. לו] Read לה.

l. 21. ומכאר] Is it, perhaps, مِكْوَر *a turban*? Or should we read מנאר, corresponding to מנורה?

l. 23. גאהאת] Read גהאת.

l. 24. פמא פוקהא] An unnecessary addition. See above, note on fol. 25 b, l. 13. חלוק וכו׳] Kelim 27, 5.

Fol. 29 b, l. 1. העושה וכו׳] Tosefta Kelim baba batra 5, 3. חלוק] The printed edition has מן הלבד after this word.

l. 2. ואלנגאסה] This word was smudged, and the copyist wrote it above the line. But not being satisfied, he wrote it once more on the margin.

l. 4. ודאן] Read וראן = رَانٌ *a kind of legging,* or *boot.* וכמראן] خِمَارٌ = *a veil.* No plural خمران is elsewhere recorded. ואילו וכו׳] Kelim 27. 6.

ופל:יא ומכנסים וכובע וכים של פונדא ומטלית שטלאה על שפה אם פשוטה נמדדת פשוטה ואם כפולה נמדדת כפולה: פאמא אלתי לא גו להא וקאבלה נגאסה כנהא אכאוין אלכבאזין אלמסתעדה לצנאעה אלכבז׳ פאמא אלמעדאת מנהא פי אלביות לא מפרדאת לצנאעה אלכבאזין פלן תקבל אלנגאסה אללהם אלא אן תכן מצֹאפה אלי כלי אכר או מזוקה בזנגפר או זעפראן ואשבאההמא לקו׳ דף של נקתומין שקבעו בכותל ר׳ אליעזר מטהר וחכמ׳ מטמאים ואיצֹא ארובות של נחתומין טמאות ושל בעלי בתים טהורות סירקן אן כרכמן טמאין וקאלו מפני מה ארובות של נחתומין טמאות מפני שהן מיוחדות לכלי של בעלי בתים טהורות עד שיחזרום לכלי ומנהא גלוד אלחיואן אלגיר כאינה פי אלמא מתי דבגת ועול עלי אן יעמל מנה כלי לקו׳ יכול אפילו עור המצה ועור החופה במשמע תלמ׳ לומ׳ אשר יעשה מלאכה בהם יצאו עור המצה ועור החופה שלא נעשה בהן מלאכה ומעני קו׳ עור המצה מא כאן מן אלגלוד לם ימלח ולא אדכל אלי צנאעה אלדבאגה ועור החופה— פאלממלוח פקט לקו׳ אמ׳ ר׳ חייה בר אמי משמא דעולה שלשה עורות הן מצה חופה ודפתרא מצה דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ חופה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ וקאלו עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן׃ ומנהא כרקה מסאחתהא ג׳ קבצֹאת פי מתלהא פמא פוקהא וטאהא מן יטמיהא וטיה או תעד ליצֹטגע עליהא או תגעל

l. 7. אכאוין] خِوَانٌ or خُوَانٌ *a table*, or *board*, has أَخْوِنَةٌ and خُوْنٌ for its usual plurals. But أَخَاوِين is not precluded.

l. 10. דף וכו׳] *Ibid.*, 15, 2. נקתומין] Read נחתומין.

l. 11. ארובות וכו׳] *Ibid.*

l. 12. מפני וכו׳] Tosefta Kelim baba meṣi'a 5, 4.

l. 15. *Sifra Tazria'*, chapter 13, 10 (p. 68 c). A few slight variants.

l. 16. אשר וכו׳] The printed text quotes מלאכת עור (Lev. 13. 48).

l. 19. Shabbat 79 a, Giṭṭin 22 a. A few explanatory clauses which interrupt R. Ḥiyya's statement are omitted here. There are one or two other insignificant variants.

l. 21. עורות וכו׳] Kelim 26, 8.

30 a

עלי מרהם או צ̇מאר או דון ג̇ קבצ̇את פי מתלהא מעדה ליסתכדם הא בהא כדמה מכצוצה יתחפט̇ בהא לפעל מתל דלך או רקעה מסאחת קבצ̇את ג̇ אצאבע פי מתלהא פמא פוקהא ~~חנו~~ תדנו מן מית או תסאקפה או מעולה לירקע בהא או מסאחתה ד̇ קבצ̇את פי מתלהא פמא פוקהא או נטע מסאחתה ה̇ קבצ̇את פי מתלהא פמא פוקהא או חציר מסאחתה ו̇ קבצ̇את פי מתלהא פמא פוקהא יטא דלך או יגלס עליה או יצ̇טגע מן יטמיהא או תסאקף מית או תדנו מנה וגיר דלך מן אלאעיאן אל מנגסה ומתי אכד מן הדה אלאעיאן אלמקדם דכרהא קבצ̇ה פי מתלהא פמא פוקהא ואעד ליגלס עליה או דון קבצ̇ה ת ליס כדם בה ואן צגר פיקבל נגאסה לקול הבגד מטמא משום שלשה על שלשה למדרס ומשום שלש על שלש לטמת המת השק ארבעה על ארבעה העור המשה על חמשה מפץ ששה על ששה שוין למדרס ולטמא מת׳ ואיצא תניא קוצע מכלם ועשה בגד למשכב אין פחות משלשה על שלשה למושב טפח ולאחזזה כל שהוא ואיצא ולמעמד כל שהוא: ואיצא הבגד והשק והעור העור והמפץ מצטרפין דתנן המקצע מכלן טפח על טפח טמא טפח על טפח למאי חזי אמ̇ ר̇ שמעון בן לקיש משום ר̇ ינאי הואיל וראוי להטלית על גבי חמור״ ואיצא אין

Fol. 30 a, l. 1. צ̇מאר] Read צ̇מאד = ضِمَادٌ *a bandage*.

l. 3. אצאבע] This word was intended by the copyist to be deleted.

l. 4. מסאחתה] There can be no doubt that some such word as وِعَآءٌ *a sack* is to be supplied before this word. See the following quotation from the Mishnah.

l. 10. Kelim 27, 2.

l. 13. Me'ilah 18 a. Our manuscript is more explicit than the mishnic text.

l. 14. ולאחזזה] Read ולאחיזה. ולמעמד וכו׳] I was unable to trace this sentence in this connexion.

l. 15. Sukkah 17 b. Some sentences are omitted here, and it seems that Ḥefeṣ had a less complicated reading.

l. 17. אין וכו׳] Tosefta Kelim baba meṣi'a 2, 5.

מטמא אילא המשמש את הצרך ואיצא עור שעשאו לתכריך אפילו כל שהוא טמא ואיצא שלש על שלש שנמצאת בתוך הבית טמאה שכל הבית מן המוצנע מצאה אחר הדלת כסוחה או פינדירן צרור בית או מחט תהובה בה או שהיתה פקוקה בכל או בקופה טהורה ולעולם אינה טמאה אילא עד שיצניעה לבגד׳ ואיצא אמֹ רֹ אבא היה רֹ נחמיה מטהר במטלית שאין בה שלש על שלש

30 b

דלא חזיא לא לעניים ולא לעשירים והלכה כרֹ נחמיה וקאלו הורו חכמֹ כרֹ נחמיה ואיצא שלשה על שלשה שעשאה לאספלונית מלוגמא ורטיה טמאה ואיצא שלשה על שלשה שנתמעט אף על פי שטהר מן המדרס טמא בכל הטמאות: ואיצא תניא פחות משלשה על שלשה שהתקינן לפיק בו את המרחץ ולנער בו את הקדרה ולקנח בו את הרחים

l. 18. עור וכו׳] *Ibid.*, baba batra 4, 9.

l. 19. שלש וכו׳] *Ibid.*, 6, 6. A few phraseological variants, besides the scribal errors.

l. 20. כסוחה] This is certainly corrupt. Some editions read או בכסותה, while Z. has או בסוחה. It is the latter which our manuscript presupposes.

l. 21. פינדירן] Z. has בפונדיין. The construction of our manuscript is decidedly superior, as the ב is almost impossible. בית] Read בה. תהובה] Read תחובה. בכל] Read בסל.

l. 22. שיצניעה] The printed text has שיצביענה! There can be no doubt that our manuscript has preserved the correct reading, since the Tosefta speaks of מוצנע.

l. 23. Niddah 60 b. In the printed text אביי, not רֹ אבא (is it ראבא?), is the authority. There are a few more insignificant variants.

Fol. 30 b, l. 1. והלכה] The printed text gives the name of the authority responsible for this decision. It is possible that Ḥefeṣ did not intend the last three words to be part of the quotation. But when he himself decides he usually says ואלהלכה. Comp. below, fol. 32 a, l. 18. הורו וכו׳] *Ibid.*

l. 2. שלשה וכו׳] Tosefta Kelim baba batra 6, 9.

l. 3. שלשה וכו׳] Kelim 27, 8.

l. 4. תניא וכו׳] Shabbat 29 a. There are a number of variants besides the scribal errors. Read תנן, as it occurs in Kelim 28. 2.

בין מוכן ובין שאין מוכן טמא דברי ר̇ אליעזר ר̇ יהושע אומ̇ בין מוכן ובין שאין מוכן טהור ר̇ עקיבא אומ̇ מוכן טמא שאינו מוכן טהור אמ̇ עולא אמ̇ רבה בר בר חנה אמ̇ ר̇ יוחנן דכולי עלמא הניחה בקופסה דברי הכל דעתיה עילוה ורקה ולאשפה דברי הכל בטולי בטלה לא נחלקו אילא שתלאו בבגדו או הניחו אח:רי דלת ור̇ אליעזר סבר מדלא זרקו לאשפה דעתיה עילאויה וקאלו הדר ביה ר̇ עקיבא לגביה דר̇ אליעזר: ואללבוד פחכמהא כחכם אלתוב לקו׳ ומנין לרבות את הלבדים תלמ̇ לומ̇ בגד ומנהא איצ̇א סתאיר וקלוע מראכב מתי ערץ̇ פיהא נגע במקראר~ באקלאה או תדנו מן מית או תסאקפה לקו׳ כל הראוי לטמא טמאת מת אף על פי שאינו מטמא טמאת מדרס מטמא בנגעים כגון קלע של ספינה ווילון ושבים של שבכה ומטפחת ספרים וגנגלים פאן כאן אלמקדאר אלדי ינגס ענדה אלתוב או גירה נאקצא פתמם הדה בוצלה מן גוהר ינגס פלינטר פאן כאנת אלוצלה מן גוהר אתקל נגאסה מן נגאסה אלמוצול בה פינגס לדלך אלוצל ואלמוצול בה אדא ערצ̇ת להמא או לאחדהמא נגאסה: ואן כאנת מן גוהר כפיף אלנגאסה פלן ינגסא מן אלשי אלדי ינגסא מנה מתי כאן אלוצל מן גירה אתקל נגאסה לקו׳ העשה שנים מן הבגד ואחד מן השק שלשה מן השק ואחד מן העור ארבעה מן העור ואחד מן המפץ טהור העשה מן המפץ ואחד מן העור ארבעה מן העור ואחד מן השק שלשה מן השק ואחד מן ~~הבשר~~ הבגד

l. 9. ורקה] Read זרקה. ולאשפה] Delete the ו.

l. 10. בבגדו] The printed text has במגוד.

l. 11. הדר וכו׳] *Ibid.*, 29 b. The reading there is הדר ביה ר׳ עקיבא לגביה דר׳ יהושע. See also *ibid.*, 40 a.

l. 12. *Sifra Shemini*, section 6, 8 (p. 53 a), where או is inserted before בגד. That seems to be the correct reading, as או is the basis for the derivation.

l. 14. Nega'im 11, 11. A few phraseological variants.

l. 16. וגנגלים] The printed text has וגלגלון.

l. 21. Kelim 27, 3.

l. 23. העשה] Read חמשה.

31 a

טמא זה הכלל כל שחיבר לו מן החמור ממנו נטמא מן הקל ממנו טהור:

פאן ננסת ונקצ̇ת ועמל מנהא כלים אכר תצלח למא צלחת לה והי עלי חאל אלביאן אלאול פהי איצ̇א עלי חאל נגאסתהא תלך מתאל דלך קרבה נקצ̇ת פעמל מנהא סטיחה פאמא אן צנע מנהא שבלא אכרא לא יצלח למתל דלך בנטע ואשבאהה פטאהרא לקו' המת שעשאה שטיח ושטיח שעשאו חמת טהור חמת שעשאה תרמל ותרמל שעשאו חמת כר שעשאו סדין וסדין שעשאו כר בסת שעשאה מטפחת ומטפחת שעשאה כסת טמא זה הכלל כל ששינהו לשמו טמא לשם אחר טהור וקאל רבות' פי וגוב אלטמאה באלעזימה ואלקצד כל הכלים יורדין לידי טמאתן במחשבה ואין עולין מידי טמאתן אילא בשינוי מעשה והמעשה מבטל מידי מעשה ומיד מחשבה והמחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה: גרץ̇ בסיט הדה אלהלכה הו אן סאיר אלכלים תנגס באלעזימה ולא ירתפע מנהא חכם אלנגאסה מהמא הן כדאך אלא בתגיירהא עמא הי עליה ונקלהא מן אלהיאה אלתי הי עליהא אלי הואה אכרי יסקט חכם תלך אלהיאה ואלעזימה בהא איצ̇א ואלעזימה בנקלהא אלי מא ליס בכלי לא יסקט ענהא אלנגאסה מהמא הי כלים ולא עזימה גירהא תקדמתהא· מעני דלך כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה הו מתי עזם צאחב כלים מכצוצה אן יעמל מנהא כלים או ינקלהא אלמעני אכר ואן לם יגירהא מן צורתהא אלתי

Fol. 31 a. l. 1. נטמא] The mishnic text has טמא.
l. 2. ונקצ̇ת] Read ונקצת.
l. 3. אלביאן] Read אלכיאן = كِيَانٌ *state, condition.*
l. 4. נקצ̇ת] Read נקצת.
l. 5. בנטע] Read כנטע. המת] Read חמת. Kelim 28, 5.
l. 7. בסת] Read כסת.
l. 9. כל וכו'] *Ibid.*, 25, 9. Slight variants.
l. 15. הואה] Read היאה.
l. 20. אלמעני] Delete the א as dittography.

הי עליה פתנגס לדלך מתי דנא מנהא מא ינגסהא׳׳
פאן כאן צאחב אלכלים צאנע יצנעהא ליביעהא פלם תותר
עזימתה פימא הו עאזם עלי ביעה מן דלך לקו׳ עורות

31 b

של בעל הבית מחשבה מטמאתן ושל עבדן אין
מחשבה מטמאתן של גנב מחשבה מטמאתן
ושל גזלן אין מחשבה מטמאתן מפני שלא נתיאשו הבעלים
וקאלו ואילו עורות טמאות מדרס עור שחשב עליו לשטיח עור
סקרטיא עור קב קטבליא עור חמור עור החמר עור הכתן עור הרופא
עור הערסה עור הלב של קטן עור הכר ועור הכסת מדרס עור הסרק
ועור הסורק ר׳ אליעזר אומ׳ מדרס וחכמ׳ אומ׳ טמא מת וקאלו
פימא ינתקל מן אלנגאסאת מן כלי אלי כלי אמ׳ מר לא תצא בהמה
לא בזוג שבצוארה ולא בזוג שבכסותה ולא בחותם שבצוארה ולא
בחותם שבכסותה וזה וזה אין מקבלין טומאה וזוג דבהמה לא מקבל
טמאה והתניא זוג של בהמה טמא ושל דלת טהור של דלת ועשאו
לבהמה טמא של בהמה ועשאו לדלת אף על פי שקבעו בדלת וחברו

l. 23. Kelim 26, 8.

Fol. 31 b. The beginning of the first three lines in the manuscript has traces of some writing which was obliterated; but the continuity of the text is not disturbed thereby.

l. 3. מפני] The opinion of Rabbi Simeon fell out through homoioteleuton.

l. 4. Kelim 26, 5.

l. 5. עור החמר] These two words are missing in the printed edition, where they fell out through a sort of homoioteleuton. Maimonides comments upon עור החמור and עור החמר separately. But in the mishnic text printed above the commentary the latter words are missing. The discrepancy escaped Derenbourg. הכתן] Insert עור הכתף after this word.

l. 6. הסרק] Read הסרוק.

l. 7. הסורק] After this word, too, there are traces of obliterated writing.

l. 8. Shabbat 58 a. The first sentence is differently arranged in the printed text. There are also a few phraseological variants.

במסמרים טמא שכל הכלים יורדין לידי טמאתן במחשבה ואין עולין מידי טמאתן אילא בשינוי מעשה לא קשיא הא דאית ליה עינבול דא דלית ליה עינבול: פאמא אלתי לא גו להא ולא תקבל נגאסה פמנהא כלי עץ תכדם כדמה קריבה וכדמה בעידה פאמא אלקריבה פלא תנגס והי סלאלים וכלאליב ואגטיה מכצוצה ומנאיר מכצוצה איצֹא: פאמא מא יכדם כדמה בעידה פינגס: פאמא אלקריבה פתכדם בדאתהא ואלבעידה פתכדם גידהא מן אלכלים מנהא מנאיר וסמאטאת וגירהא אד הדה כאדמה אלאנסאן ואלכלים אלמסתכדמאת לאכל אלמצטנעאת מן אלאגדיה כקצֹאע וגצֹאיר וגאמאת וסכאריג וגירהא פמא כאן בהדה אלצפה פינגס מתי ערץׄ להא מא ינגסהא לקו׳ העשוי לשמש את האדם כגון הסולם וכגון הקולב ומנורה ואנחותה טהורין העשוי לשמש את האדם ואת משמשי האדם

32 a

כגון השלחן והטבלה והדולפקי טמאים וקאלו איצֹא כלי עץ יכול הסלם והקילב והנחותה והמנורה תלמׄ לומׄ מכל כלי עץ ולא כל כלי עץ או יכול

l. 14. דא] Read הא.

l. 19. וסמאטאת] Only سَمَاطٌ in the sense required here, not سَمَاطَةٌ, is recorded by Belot. But the latter is probably a *nomen unitatis*.

l. 20. אלאגדיה] This is اغذية, plural of غِذَآءٌ, not اغدية, plural of غَدَآءٌ, as the latter is restricted to *food eaten in the morning*, that is to say, *breakfast*.

l. 21. כקצֹאע] Read בקצאע. וגאמאת] Only جَامٌ is recorded in the lexica. But there may be a *nomen unitatis* جَامَةٌ. וסכאריג] The plural of سُكُرُّجَةٌ is nowhere else given.

l. 22. העשוי וכו׳] Tosefta Kelim baba meṣi'a 6, 7. הסולם] The printed text has את הכלים after this word. This seems to be the correct reading as three classes are spoken of.

Fol. 32 a, l. 1. כלי וכו׳] *Sifra Shemini*, section 6, 4 (p. 52 d). The passage there is corrupt, and a comparison with the preceding citation from the Tosefta will leave no doubt that, with the exception of one scribal error, the original reading is here preserved. See also Tosafot Menaḥot 96 b under heading ולדברי, where this Baraita is quoted, and substantially agrees with our text.

l. 2. מכל כלי עץ] Sifra has מכלי עץ, which does not occur in the Pentateuch.

שאני מוציא את השלחן ואת הטבלה ואת הדולבקי תלמ׳ לומ׳ כל כלי עץ ריבה מה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב מיעט תלמ׳ לומ׳ כל כלי עץ מה כלי עץ מיוחד שהוא משמש את האדם ואת משמ[שי] האדם אף אני ארבה את השלחן ואת הטבלה ודולבקי שהן משמשין את האדם ואת משמשי האדם ומוציא את הסלם שהוא משמש את האד[ם] ואינו משמש את משמשי האדם והקילב והנחותה והמנורה שהן משמשין את משמשי אדם ואינן משמשין את האדם״ ומנהא כרקה מסאחת[הא] ג׳ קבצאת פי מתלהא דמי בהא פי מזבלה ומא אשבההא ומנהא ג׳ אצאבי[ע] פי מתלהא מתי כאנת עלי צמאר או מרהם לקו׳ שלשה על שלשה שהשלי[כה] לאשפה טהורה החזירה טמאה לעולם השלכתה מטהרתה והחזרתה־ מטמאתה ואיצא שלש על שלש שעשאה לאספלונית מלוגמה ורטיה טהורה׳ ומנהא כסיתאת סוא כאנת סאדגה או מרקומה אללהם אלא אן יערץ׳ פיהא נגע או תדנו מן מית או תסאקפה לק׳ מטפחות הספרים בין מצוירות ובין שאינן מצוירין טמאות דברי בית שמאי ובית הילל אומ׳ מצוירות טהורות ושאינן מצוירות טמאות רבן גמליאל אומ׳ אלו ואלו טהורות ואלהלכה כרבן גמליאל לקו׳ ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומ׳ נראין דברי רבן גמליאל במטפחת ספרים ובדבריו אנו מודים: ומנהא מצראע מתרס וגלק וספוד

l. 3. [מוציא] Sifra has מרבה which gives no sense.

l. 5. [כל כלי עץ] Read שק in both cases with Sifra.

l. 8. [והקילב וכו׳] This sentence is missing in Sifra, and only the last four words are inserted in brackets. It is obvious that the error there is due to homoioteleuton.

l. 10. [דמי] Read רמי.

l. 11. [צמאר] Read צמאד. See above, note on fol. 30 a, l. 1. [שלשה וכו׳] Kelim 27, 12. The reading there is שלש על שלש. That we have no scribal error here, but a genuine variant, is evident from the preceding line where ג׳ קבצאת = שלשה טפחים is explicitly mentioned. Maimonides had the same reading as that of printed edition, for he says: ינתנס מנהא שלש על שלש אצבעות ולו כאן מרמי עלי מזבלה.

l. 13. [שלש וכו׳] Tosefta Kelim baba batra 6, 9.

l. 14. [כסיתאת] Read כסואת or כסיאת.

l. 15. Kelim 28, 4. Slight variants. l. 18. Tosefta, *ibid.*

l. 19. [ובדבריו וכו׳] This is also the reading of the printed text. But

אלדי תחת עקב אלבאב ואלעקב ואלדרונד ואלמתעב ארא כאנת מרכב[ה] פי אלבנא לקו׳ כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא חוץ מן הדלת והנגד והמנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצנור שנעשו בקרקע וסאיר מא תקדם דכרה מעמול מן צוף וקטן וגירה פמתי כאן גזל

Elijah of Wilna suggests reading וכדבריו אנו מורים which is preferable as far as the Hebrew is concerned, as the other expression is rather too strong.

l. 20. ואלדרונד] دَرْوَنْد *a bolt of a door.* It is a Persian word. See Dozy. מרכבה] This word is slightly obliterated, but the restoration, מרכבה = مُرَكَّبَة *inserted, fixed into,* is quite obvious.

l. 21. Kelim 11, 2. Slight variants.

l. 22. והנגד] Read והנגר.

HEBREW TRANSLATION

I a

”זכר את הטומאה נעלמו זה וזה והשתחוה או ששהה כדי השתחואה או שנדבר עם חברו כדי השתחואה או שנכנס לתוספת העזרה ושהה כדי השתחואה אינו חייב על כל אחת ואחת דברי ר׳ ישמע׳ שהיה ר׳ ישמע׳ אומ׳ ונעלם ממנו ונעלם ממנו שני פעמים לחייב על היעלם טמאה ועל היעלם מקדש ר׳ אליעזר ור׳ עקיבא אומ׳ אינו חייב אילא על טמאה בלבד.“ ואמרו: ”ונעלם ממנו נעלמה ממנו טמאה או יכול נעלם ממנו מקדש תלמ׳ לומ׳ ונעלם ממנו והוא טמא על העלם טמאה הוא חייב ואינו חייב על העלם מקדש דברי ר׳ עקיבא ר׳ אליעזר אומ׳ השרץ ונעלם ממנו על העלם השרץ הוא חייב אין חייב על העלם מקדש ר׳ ישמ׳ אומ׳ ונעלם ממנו ונעלם ממ׳ שני פעמים לחייב על העלם טמאה ועל העלם מקדש.“ ואמרו: ”תניא מנין שאינו חייב אילא על שיש בו ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והיעלם בינתים תלמ׳ לומ׳ ונעלם.“ והתלמוד אומר בבאור ההשתחואה: ”אמ׳ רבה לא שנו אילא השתחוה כלפי חוץ אבל השתחוה כלפי פנים אף על גב דלא שהא: והא השתחוה קאתני הכי קאמ׳ איזו היא השתחואה שאין בה שהייה ואיזו היא השתחואה שיש בה שהיה שאין בה שהייה כריעה שיש בה שהייה פישוט ידים ורגלים וכמה שיעור שהייה פליגי בה ר׳ יצחק בר נחמני וחד דעימיה ומנו ר׳ שמעון בן פזי ואמרי לה ר׳ שמעון בן פזי וחד דעימיה ומני ר׳ יצחק בר נחמני ואמרי לה ר׳ שמעון בר נחמני חד אמ׳ מכריעה ואילך וחד אמ׳ כנגד הפסוק כלו וכל ישראל ראים ברדת הא׳ וג׳.“ ובפסוק הזה כ״ב מלים.

המצוה התשיעית ממנו.

המדליק את הבערה ויצאה ממקום דליקתה ומצאה קוצים ואכלה גדיש או קמה או דבר אחר הנמצא בשדה חיב לשלם דמי הנזק, כמו שכתוב: "כי תצא אש ומצ̇ וג̇." המדליק את הבערה והמביא אותה ושרפה שוים בתשלומי הנזק. אבל אם סבת דליקתה היתה נשיבת הרוח, לא דבר אחר, המביא פטור, כמו שאמרו: "כי תצא אש

I b

ומצאה קוצ̇ וג̇ כי תצא מעצמה שלם ישלם המבעיר את הבע̇ פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו." ועוד: "השלח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח הפקח חייב אחד מביא את העצים ואחד מביא את האור המביא את האור חייב בא אחר ולבה המלבה חייב לבתו הרוח כלם פטורין." והמתכוין להדליק ושאינו מתכוין שוים בתשלומים, כמו שאמרו: "אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין ער ובין ישן סמא את עין חברו ושבר את הכלים משלם נזק שלם." ועוד: "לעשות שאין מתכוין כמתכוין." ואם עברה האש נהר או שלולית שרחב כל אחד מהם שמנה אמות, או שהיה רחב דרך הרבים שש עשרה אמה ומעלה ואכלה איזה דבר, אינו חיב לשלם דמי הנזק או זולתו. אבל אם היה הנהר או השלולית ודרך הרבים פחותים מן השעור הזה חיב לשלם דמי הנזק, כמו שאמרו: "עברה נהר או שלולית שהן רחבין שמנה אמות פטור." ועוד: "עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות או דרך הרבים או נהר פטור." ואמרו: "דרך הרבים מאן תנא אמ̇ רבא ר̇ אליעזר היא דאמ̇ שש עשרה אמה דרך הרבים." ומי שהדליק בערה ברשותו ונתרוממה היא או ניצוציה, או נתחזקה ושרפה רשותו של חברו, צריכים לראות אם היה בשעור גופה, שרצה בו המדליק, כדי לעבר מרשותו אל הרשות שנשרפה, חיב המדליק לשלם את הנזק; אבל אם לא היה בכח גופה כדי לעבר מרשותו אל הרשות שנשרפה, והסבה הגורמת לשרפה היתה רוח זמני, או דבר אחר, שחזק שלהבתה, המדליק פטור, כמו שאמרו: "המדליק בתוך שלו כמה תעבר הדלקה ר̇ אלעזר בן עזריה אומ̇ רואין אותה כאלו היא באמצע בית כור ר̇ אליעזר אומ̇ שש עשרה אמה דרך הרבים ר̇ עקיבה אומ̇ חמשים אמה ר̇ שמעון אומ̇ שלם ישלם המב̇ א̇ ה̇ הכל לפי הדלקה." אמ̇ ר̇ב נחמן אמ̇ רבה בר אבוה אמ̇

2 a

רב הכל לפי גובהה של דלקה אמ׳ רב יוסף אמ׳ רב יהודה אמ׳ שמואל הלכה כר׳ שמעון.״ והתוספתא אומרת בדבר השעור שתעבר אותו הבערה שהדלקה, כשהיתה הרוח מנשבת, ואכלה איזה דבר: ״המדליק בתוך שלו כמה תעבר הדלקה ר׳ אליעזר אומ׳ שש עשרה אמה דרך הרבים בשעת הרוח שלשים אמה ר׳ יהודה אומ׳ שלשים אמה בשעת הרוח חמשים אמה ר׳ עקיבה אומ׳ חמשים אמה בשעת הרוח שלש מאות אמה מעשה בערב שקפץ האור יתר משלש מאות אמה והזיק שוב מעשה שעברה הדלקה את הירדן שהיתה קשה במה דברים אמורים בזמן שקפצה אבל אם היתה מסכסכת והולכת או שהיו עצים מצויים לה אפילו עד מיל הרי זה חייב עברה נהר או גדר או שלולית שהן רחבין שמנה אמות פטור.״ ואם אכלה גדיש ונשרפו בינתים כלי זריעה או גדיים או כבשים כפותים, או דבר אחר שדרכו להניחו שם, חיב המדליק לשלם דמי כלם. אבל אם נשרף בינתים דבר שאין דרכו להניחו שם, אינו חיב לשלם.

ואם אכלה בית דירה חיב לשלם גם דמי כל מה שנשרף בתוכו, כמו שאמרו: ״המדליק את הגדיש והיו בו כלים ר׳ יהודה אומ׳ משלם כל מה שבתוכו וחכמ׳ אומ׳ אין משלם אילא גדיש של חטים או גדיש של שערים היה גדי כפות לו ונשרף עמו חייב עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור ומודים חכמ׳ לר׳ יהודה במדליק את הבירה שמשלם כל מה שבתוכה שכן דרך בני אדם להניח בבתים.״ ואמרו: ״ר׳ יהודה סבר ישלם כל מה שבתוכו ואפילו ארנקי ורבנן סברי כלים הראויין לה אין שאין ראויין לה לא ומה אינהו מורגין וכלי בקר.״

וענין דבריו או השדה (משום שכתב או) כל דבר שמניחים בשדות כגון עצים וקנים ואבני הבנין והדומה להם; והמדליק חיב לשלם דמי כלם, כמו שאמרו: ״וכן סור של קנים ושל קורות וכן מדביך של אבנים ושל צרורות שהתקינן לסיד שנא׳ או הקמה

2 b

אף האילן בשמע או השדה אפילו לחכה את העפר.״ ושמנה המצות הללו שנזכרו למעלה, החובה לגבות את התשלומים מפרשת בהן; ורק בארץ ישראל,

לא בגולה, כמו שאמר רבא: "אדם באדם ואדם בשור אין גובין אותו בבבל." כונתו: אדם שהוזק באדם ואדם שהוזק בשור. ואם עלתה בידי ראובן בחוץ לארץ ותפש משמעון התשלומים הנגבים בארץ ישראל, והתאונן שמעון על זה אל השופט, אין השופט צריך להוציאם מראובן ולהחזירם לשמעון, כמו שאמרו: "השתה דאמרת פלגא נזקא קנאסא האיי כלבא דאכל אמרי ושונארא דאכלה תרנגולא משונה הוא ולא מגבינן בבבל ואו תפש לא מפקינן מיניה." ואמרו: "ההוא גברא דאלס ידא דינוקא אתא לקמיה דרבא אמ׳ לו לישמו ליה כעבדא היכי דאיין רבא הכי והא רבא הוא דאמ׳ כל ששמין אותו כעבד אין גובין אותו בבבל אין הכי נמי ואילא שאני הכא דאקדם ניזק תפש." ואם התאונן [ראובן] על שמעון, יכריח השופט את שמעון לרצות את ראובן. והרצוי בזה אינו קצוב כמו שהוא קצוב בארץ ישראל. ושעורו בחוץ לארץ כפי שיפשרו ביניהם הנאמנים שבאנשי המקום, לפי השגת ידי בעלי הדין בזמן ההוא. ואם מאן שמעון לקבל עלין את הדין מנדים אותו. אבל אם שמעון קבל עליו וראובן אינו רוצה להתפשר, מעידים לטובת שמעון. ואם בקש ראובן להביא את שמעון לארץ ישראל להשפט עמו שם שומעים לו. ואם מאן שמעון ללכת עמו מנדים אותו, כמו שאמרו: "ואי אמ׳ אזמניה לדינא בהדי לארץ ישר׳ מזמנינן ליה ואו לא אזיל משמתינן ליה ובין כך ובין כך משמתינן ליה לסלוקיה הזיקיה מדר׳ נתן דתניא ר׳ נתן אומ׳ מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ויעמיד סלם רעוע בתוך ביתו תלמ׳ לומ׳ ולא תשים דמים בביתך." נשלם באורנו של החלק השלישי הכולל תשע המצות שנזכרו למעלה.

החלק הרביעי כולל אחת עשרה מצות שאין חובה לעשותן בזמן הזה

3 a

לא בארץ ישראל ולא בחוצה לה. מהן תשע מצות עשה ושתי מצות לא תעשה.

המצוה הראשונה ממנו. אם שור שלא נודע לנגח נגח איש, ומת האיש ההוא, חיבים לסקל את השור ואסור לאכל את בשרו. ובעליו נקי מזה, כמו שכתוב: "וכי יגח שור את איש וג׳." ובקבלה נכלל שנגיפה ונשיכה ורביצה ובעיטה שוות בתורת נגיחה, כמו שאמרו: "כנוס שורך ואני אשמרנו

הוזק חייב הזיק פטור כנוס שורך ושמרו הוזק פטור הזיק ר׳ מאיר אומ׳ משלם נזק שלם וחכמ׳ אומ׳ על השן ועל הרגל משלם נזק שלם על נגיחה ועל נגיפה ועל נשוכה ועל רבוצה ועל בעוטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק.״ וצריכים לסקל את כל אחת מהבהמות בין שדרכן לטרף ובין שאינן טורפות, וכן הדין במיני העופות, כשעשו באדם כמעשה השור הנגח, שסוקלים אותו בשביל זה, כמו שאמרו: ״לעשות שאר בהמה וחיה ועוף כיוצא בשור.״ ואם מכרו הבעלים את השור הזה או הקדישוהו, קודם שעמדו בדין בשבילו מותר, אבל אחרי כן אסור, כמו שאמרו: ״שור תם שהמית עד שלא עמד בדין מכרו מכור והקדשו מוקדש שחטו ונתנו במתנה מה שעשה עשוי קדמו בעלי חובות והנהיגוהו בין חב עד שלא הזיק ובין הזיק עד שלא חב מה שעשה עשוי ומשעמד בדין מכרו אינו מכור הקדישו אינו מוקדש שחטו ונתנו במתנה לא עשה כלום קדמו בעלי חובות והנהיגוהו בין חב עד שלא הזיק ובין הזיק עד שלא חב לא עשה כלום לפי שאינו משתלם אילא מגופו.״ ואסור להקריבו, אבל ימכר ויוציאו דמיו לבדק הבית, או יעזב לנפשו וישמש לקדש. ודבריו את האיש או את האשה יכללו גם כן טמטם ואנדרגנוס וקטנים, כמו שאמרו: ״אין לי אילא איש ואשה מנין לרבות קטן וקטנה וטומטום ואנדרגנוס תלמ׳ לומ׳ את האיש או את האשה.״ ואם לִמְּדוּ את השור הזה לנגח, והרגל לעשות כזה, כגון שור האצטדין, ונגח והמית, אין צריכים להמיתו, כמו שאמרו: ״שור האצטדין אינו חייב מיתה שנ׳ כי יגח ולא שיגיחוהו.״ ועוד: ״שור האצטדין כשר לגבי מזבח מפני

3 b

שהוא כמעוסה.״ ולחזק דבריו ״ולא יאכל את בשרו״ נוסף גם האסור להנות ממנו. וכן הדין גם במקצת הדברים האסורים שנאמר בהם ״לא יאכל,״ ״לא תאכל,״ ״לא יאכלו,״ לא בכלם, כמו שאמרו: ״אמ׳ ר׳ אלעזר כל מקום שנ׳ לא יאכל לא תאכל לא יאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך הכתוב בנבלה לגר אשר בשעריך ולגוי במכירה דתניא לא תאכלו כל נבלה.״ ולרבותינו בזה באורים ופרטים שנזכירם בקצרה בשביל אריכותם. ובעל השור נקי — פטור הוא מכל יתר

התוצאות. והדברים שבבעל השור המועד, רצוני לומר, שהועד עליו שהנו שור נגח, חיב בהם, אין בבעל השור שלא נודע שהנו נגח, רצוני לומר תם, חיב בכלם. והדברים שבבעל השור המועד חיב בהם הם חמשה. צריך הוא לעדות עדים שיעידו עליו. חיב לשלם נזק שלם וצריכים להמית את השור אם נגח בכונה; אבל אם לא נתכוין לנגח אינו חיב מיתה, אלא משלם את הכפר. חיב לשלם לעבד שלשים שקלים. חיב להחזיר דמי הנשחת. וצריך לשלם מכספו. וכלם חמשה דברים. והדברים שבבעל השור שלא נודע לנגח חיב בהם הם שנים. האחד מהם: חיב לשלם חצי דמי הנשחת והנפסד; ואם נגח והמית ולא התכוין לנגח את ההרוג, אינו חיב מיתה. והשני: צריך הוא לשלם מגוף המזיק, לא מכספו, כמו שאמרו: "חמשה דברים בין שור תם למועד מועד צריך עדים ותם אין צריך עדים מועד משלם את הכופר ותם אינו משלם את הכופר מועד משלם שלשים סלע ותם אינו נותן שלשים סלע מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק מועד משלם מן העלייה ותם משלם מגופו." ועוד: "יש חייב בכפר ופטור מן המיתה ויש שחייב במיתה ופטור מן הכפר יש שחייב בזה ובזה ויש פטור מזה ומזה מועד בכונה חייב בזה ובזה תם שלא בכונה פטור מזה ומזה מועד שלא בכונה חייב בכפר ופטור מן המיתה תם בכונה חייב במיתה ופטור מן הכפר." **המצוה השניה ממנו.** מי שיש לו שור נגח

4 a

מתמול שלשום והתרו בו שישמרנו ולא שמרו, והמית איש, חיבים לסקל את השור, וגם הוא ראוי למיתה בידי שמים. ואם חיבוהו לתת כפר הנגח יתן כל מה שהושת עליו בפשרה, כמו שכתוב: "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום וג׳ אם כפר יוׄ עׄ וגׄ או בן יגׄ וגׄ." כונת מתמול שלשום — שלשה ימים רצופים, כמו שאמרו: "רׄ יהודה אומׄ מועד שהעידו בו שלשה ימים זה אחר זה." ועוד: "יום ואמש ושלפניו." והועד בבעליו — גם בפני השופט, כמו שאמרו: "לעולם אין נעשה שור מועד עד שיעידוהו בפני הבעלים ובפני בית דין העידוהו בפני הבעלים ולא בפני בית דין בפני בית דין ולא בפני הבעלים אין נעשה שור מועד עד

שיעידוהו בפני בעלים ובפני בית דין העידוהו בפני שנים יום ראשון ובפני שנים יום השני ובפני שנים יום השלישי הרי אלו ג׳ עדיות והן עדות אחת.״ ולא ישמרנו בעליו — אם לא שמרו בשחיטה, כמו שאמרו: ״ר׳ אליעזר אומ׳ אין לו שמירה אילא סכין.״ וגם בעליו יומת — מיתה בידי שמים, כמו שאמרו: ״שור שנגח את האדם ומת מועד משלם את הכפר ותם פטור מן הכפר וזה וזה חיבין מיתה וכן בבן וכן בבת.״ ואמרו בבארם את הדבר הזה: ״אתה אומ׳ בידי שמים או אינו אילא בידי אדם וכשהוא אומ׳ לא תקחו כפר לנפש רוצח וג׳ הא אין נותנין פדיון למומתין בידי אדם אבל נותנין פדיון למומתין בידי שמים.״ ועוד אמרו: ״אמ׳ חזקיה וכן תנא דבי חזקיה מות יומת המכה רוצח הוא על רציחתו אתה הורגו ואין אתה הורגו על רציחת שורו.״ אם כפר יושת עליו — בית דין מכריחים אותו שירצה את בעל דינו, כמו שאמרו: ״יכול אם אמר לו מנה יהא נותן לו מנה ואם אמ׳ מאה מנה יהא נותן מאה מנה נאמר כן יושת עליו ונאמר להלן ישית מה יושת עליו האמור להלן בבית דין אף האמור כן בבית דין.״ ובקבלה נכלל שעשרים דברים שהתורה לא הזכירתם, אין אנו מענישים את העושה אותם, אלא האלהים יתברך יענש אותו. המבעת את חברו בדבר שהטריף את דעתו, כמו שאמרו: ״המבעת את חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״

המבעת בהמת חברו ונשתטתה, כמו שאמרו: ״המבעית בהמת חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״ המלעיט בהמת חברו מאכל רותח או דבר מר

4 b

או צאה או סם המות, כמו שאמרו: ״הלעיטה חלתית הרדופני וסם המות וציאת התרנגולין פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״

הנותן אפר פרה אדמה ומה שמזים ממנה לעשות בה אחת המלאכות, והמשקה את אחת הבהמות מי חטאת, כמו שאמרו: ״העושה מלאכה במי חטאת ובאפר חטאת והנותן מי חטאת לפני בהמת חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״

שליח בית דין שנצטוה להכות מלקות ארבעים והכה מכה אנושה, כמו שאמרו: ״שליח בית דין שהכה ברשות בית דין והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״

רופא אמן שרפא ברשות בית דין והזיק, כמו שאמרו: ״רופא אומן שרפא ברשות בית דין

והזיק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.״ ממחה באחת החכמות שצוה לחתך עובר מת ממעי אשה כדי שלא תמות בשבילו והזיק לה בינתים, כמו שאמרו: ״המחתך את העובר במעי אשה ברשות בית דין והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים.״ הפורץ גדר כדי שתרעינה דרך בו בהמות חברו. הכופף קמה או תבואה אחרת של חברו בפני דליקה שחממתה ויבשתה או שרפתה. השוכר עדים להעיד. המכחד עדות הצריכה לחברו והיא לרעתו; כמו שאמרו: ״אמ׳ ר׳ יהוש׳ בן לוי ארבעה דברים העשה אותם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואילו הן הפורץ גדר בפני בהמת חברו והכופף קמתו של חברו בפני הדליקה והשוכר עדי שקר לחברו להעיד והיודע עדות לחברי ואינו מעיד לו.״ השולח את הבערה ביד חרש שוטה או קטן והזיקה, כמו שאמרו: ״השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.״ מי שנשבר כליו בדרך הרבים ולא אספו, וההולך שם יעצר בשבילו, כמו שאמרו: ״נשברה כדו ולא סלקה פטור מדיני אדם וג׳.״ המתרשל להעמיד בהמתו שנפלה ולא הקימה, כמו שאמרו: ״נפלה גמלו ולא העמידה פטור מדיני אדם וג׳.״ המְצַוֶּה להמית נפש נקיה ונהרגה על ידי זה, כמו שאמרו: ״תניא האומר לשלוחו צא והרג את הנפש הוא חייב ושלחו פטור שמאי אומ׳ משום חגי

5 a

הנביא שולחו חייב שנ׳ ואתו הרגת בחרב בני עמון וג׳ מאי שולחו חייב בידי שמים.״ ואמר ר׳ שמעון בדבר החיובים, כשהזיקה הבהמה ברשות בעליה וברשות שאינה של בעליה וברשות המשותפת לבעל המזיק ולבעל הנזק, וכיוצא בזה: ״ארבעה דברים היה ר׳ שמעון בן אלעזר אומ׳ בנזקין כל מקום שיש רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל למזיק ולא לניזק פטור מן הכל לזה ולזה כגון חצר השותפין והבקעה על השן והרגל פטור על נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק וכל מקום שאין רשות לא לזה ולא לזה כגון חצר שאינה של שניהם על השן ועל הרגל משלם נזק שלם ועל נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם

ותם משלם חצי נזק ר̇ אלעזר ור̇ שמעון אומ̇ ר̇ טרפון אומ̇ על הכל משלם נזק שלם וחכמ̇ אומ̇ על השן ועל הרגל משלם נזק שלם ועל נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק." ויש בזה דיוקים שהזכירו רבותינו. וההוכחה ששתי המצות הללו אינן חובה עלינו בזמן הזה היא מה שאמרו: "דיני נפשות בעשרים ושלשה הרבע והנרבע בעשרים ושלשה שנ̇ והרגת את האשה ואת הבהמה ואומ̇ ואת הב̇ תהרגו שור הנסקל בעשרים ושלשה שנ̇ השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כן מיתת השור." והיכלת לדין כל הדברים הללו נפסקה מבני אדם בארבעים השנים האחרונות שהבית השני היה קים, כמו שאמרו: "ארבעים שנה קודם חרבן הבית גלתה לה סנדרי וישבה בחנות למאי הילכתא אמ̇ ר̇ יצחק בר אבדימי שלא דנו דיני נפשות." ועוד אמרו: "ר̇ שילא נגדיה לההוא גברא דבעל גויה אזל אכל ביה קירצה בי מלכא איכא גברא חד ביהודאי דקא דאין כי לא נקוט הרמנא ממלכא איתיה לר̇ שילא אמרי ליה אמאי צערתיה להאיי גברא דבעל חמאר אי הכי בר קטלא הוא אמ̇ להו מיכי חרוב בית המקדש לית לן רשותא למידן דיני נפשות."

המצוה השלישית ממנו.

אם עדת ישראל חטאו בשגגה ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחד

5 b

הדברים האסורים ואשמו בדבר אשר עשו, חיב הקהל להביא אל אהל מועד פר לחטאת. וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראשו. אחר כך ישחט, והכהן המשיח יזה מדמו אל פני הפרכת שבע פעמים, ונתן ממנו על קרנות מזבח הקטרת. והנותר ישפך אל יסוד מזבח העולה. והקטיר על המזבח חלבו וכליותיו והיותרת על כבדו. וכפר להם ונסלח להם. והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה אל מקום טהור אל שפך הדשן, וישרף שם, כמו שכתוב: "ואם כל עדת ישראל יש̇ ונע̇ וג̇ ונודעה החטאת וג̇ וסמכו זקני הע̇ וג̇ והביא הכהן וג̇ וטבל הכהן וג̇ ומן הדם וג̇ ואת כל חלבו וג̇ יעשה לפר וג̇ והוציא את הפר וג̇." דבריו "עדת ישראל" ו"עיני העדה" ו"זקני העדה" יכללו הכתה העליונה של השופטים, כמו שאמרו: "עדת ישראל העדה המיוחדת בישראל ואיזו זו סנדרין גדולה היושבת בלשכת

הגזית.״ ועוד: ״פר שנא׳ כן קהל ונאמר להלן קהל מה קהל האמור להלן בית דין אף כן בית דין.״ וענין ״ונעלם דבר״ חלק מן המצוה ולא מצוה כלה, כמו שאמרו: ״ונעלם דבר ולא שתתעלם מצוה כלה.״ ואמרו: ״הורו בית דין לעקר את הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין עבודה זרה בתורה הרי אילו פטורין הורו לקיים מקצתן ולבטל מקצתן הרי אילו חייבין כאיזצד אמרו יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור יש עבדה זרה בתורה אבל המשתחוה פטור הרי אילו חייבין שנ׳ ונעלם דבר דבר ולא כל הגוף.״ ״הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אילו חייבין כאיזצד יש דם בתורה אבל אין חייבין אילא על הדם הקרב לשמים יש חלב בתורה אבל אין חייבין אילא על חלב הקרב לשמים יש פגול בתורה אבל אין חייבין אילא על פגול שבשלמים הרי אילו חייבין.״ ואמר ״מכל מצות יי׳״ להבדילן ממה שאינו מצות יי׳, כמו שאמרו: ״מצות יי׳ ולא מצות המלך ולא מצות בית דין.״ ודבריו ״אשר לא תעשינה״ ענינם דברים שאם נעשו בזדון, לא בשגגה, היה העושה אותם חיב להכרת מאת יי׳ (רצוני לומר כרת), כמו שאמרו: ״אין חייבין אילא על דבר שזדונו כרת ועל שגגתו חטאת.״ וזה הוא כגון העושה מלאכה ביום

6 a

הכפורים והאכל חמץ בפסח וערל שלא מל וכיוצא בהם. והסמיכה צריכה להיות בקרבן הזה וגם בקרבן שעירי עבדה זרה, אבל לא בקרבנות צבור אחרים, כמו שאמרו: ״וכל קרבנות ציבור אין בהן סמיכה חוץ מפר הבא על כל המצות ושעירי עבדה זרה.״ ועוד: ״אמ׳ ראבינא גמירי שתי סמיכות בצבור.״ וצריכה להיות בשתי ידי הסומך, כמו שאמרו: ״סמיכה ידו על הראש ובשתי ידיו.״ ושלשה מראשי העדה צריכים לעשות זאת, כמו שאמרו: ״עדה המיוחדים שבעדה. וסמכו זקני הרי שנים ואין בית שקול הרי שלשה.״ ופני הזובח צריכים להיות מועדות בשעת השחיטה כלפי מזרח, כמו שאמרו: ״כהן גדול היה עומד במזרח ופניו כלפי מערב.״ והפר ישחט כלפי המזבח הצפוני, כמו שאמרו: ״לפי יי׳ בצפון.״ וכונת מחוץ למחנה — מחוץ לכל מחנותיהם, כמו שאמרו: ״חוץ לשלש מחנות.״

המצוה הרביעית ממנו.

אם נשיא יחטא ועשה בשגגה אחד הדברים האסורים ואשם, ואחר כך הודע אליו חטאתו, חיב להביא את קרבנו שעיר עזים תמים. וסמך ידיו על ראשו, ושחטו במקום אשר ישחט את העולה. ולקח הכהן מדמו באצבעו ונתנו על קרנות מזבח העולה. והנותר ממנו ישפך אל יסודו. והקטיר את כל חלבו כחלב זבח השלמים. וכפר עליו הכהן מחטאתו ונסלח לו, כמו שכתוב: "אשר נשיא יחטׄ וגׄ או הודע אליו וגׄ וסמך ידו וגׄ ולקח הכהן וגׄ ואת כל חלבו וגׄ." וכונת המלה נשיא היא מלך, כמו שאמרו: "איזה הוא נשיא זה המלך שנׄ ועשה אחת מכל מצות יׄיׄ אלהיו. ולהלן הוא אומׄ למען ילמד ליראה את יׄיׄ אלהיו מה אלהיו האמור להלן נשיא שאין על גביו אילא יׄיׄ אלהיו אף אלהיו האמור כן נשיא שאין על גביו אילא יׄיׄ אלהיו." וכונת או הודע אליו חטאתו — שידע הוא בעצמו בחטאתו, כמו שאמרו: "הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים מנין אפילו אמרו לו שנים תלמׄ לומׄ הודע אליו ולא אשר יאמרו לו אחרים." והקרבן הזה חובה עליו בהיותו מלך, ולא קודם לכן, כמו שאמרו: "נשיא יחטא כשיחטא והוא נשיא ולא כשיחטא והוא הדיוט." ואם היה חיב להביא קרבן

6 b

כזה בהיותו מלך, ואחר כך הורידוהו ממלכותו קודם שהקריבהו, צריך להביאו אחר כך, כמו שאמרו: "כהן משיח שחטא ואחר כך עבר ממשיחותו וכן הנשיא שחטא ואחר כך עבר מגדולתו משיח מביא פר ונשיא מביא שעיר."

אבל אם חטא את החטא הנזכר למעלה אחר שפסקה מלכותו, חיב להביא קרבן בהדיוט, כמו שאמרו: "כהן משיח שעבר ממשיחותו ואחר כך חטא וכן הנשיא שעבר מגדולתו ואחר כך חטא כהן משיח מביא פר והנשיא בהדיוט."

המצוה החמשית ממנו.

אם אחד מעם הארץ יחטא בשגגה ועשה אחד הדברים האסורים, ואחר כך הודע אליו חטאתו, חיב להביא את קרבנו נקבה מן העזים או מן הכבשים לחטאת. וסמך ידיו על ראשה. אחר כך תשחט במקום העולה. ונתן הכהן מדמה באצבעו על קרנות מזבח העולה, והנותר ישפך אל יסודו. ויוסר חלבה כאשר הוסר

חלב קרבן השלמים, והקטיר עליו. וכפר עליו הכהן ונסלח לו, כמו שכתוב: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ וג' או הודע אליו חטאתו וג' וסמך את ידו וג' ולקח הכהן מדמה וג' ואת כל חלבה וג' ואם כבש וג' וסמך את ידו וג' ולקח הכהן מדם החט' וג' ואת כל חלבו וג'." הקרבן הזה חובה גם על תלמיד חכם שעשה בהוראת עצמו, לא בהוראת בית דין; אבל העושה בהוראת בית דין, אין הבדל אם היה תלמיד חכם או לא, חובת הקרבן מסתלקת ממנו, כמו שאמרו: "תולה בעצמו חיב תולה בבית דין פטור כאיזצד הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו או תלמיד ראוי להוראה כשמעון בן עזי וכשמעון בן זומא והלך היחיד ועשה על פיהם יכול יהא חייב תלמ' לומ' בעשותה תולה בעצמו חייב תולה בבית דין פטור." ועוד: "הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם בין שעשו ועשה עמהם ובין שעשו ועשה אחריהם ובין שלא עשו ועשה

7 a

הרי זה פטור מפני שתלה בבית דין." ובדבריו מעם הארץ יחד את המלך והכהן ולא כללם ב"נפש" שנאמר בה "ואם נפש אחת תחטא," והוציאם מן הדין הזה, כמו שאמרו: "מעם הארץ פרט לנשיא." בדבריו "בעשותה אחת" רוצה לומר כל המעשה כלו שחיבים עליה קרבן, לא מקצתו. ואם עזרו אנשים רבים איש לרעהו ועשו בשגגה את כל המעשה שהעושה אותו חיב קרבן, אין כל אחד מהם, ולא כלם יחדו, חיבים להביא קרבן, כמו שאמרו: "תניא המוציא ככר לרשות הרבים חייב הוציאוהו שנים ר' מאיר מחייב ר' יהודה אומ' אם לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים חייבין ואם לאו פטורין ר' שמעון אומ' אף על פי שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורין מנא הני מילי דתנו רבנן בעשתה אחת בעשה כלה ולא בעשה מקצתה הא כאיזצד שנים אוחזין במלגז ולוגזין בכרכר ושובטין בקולמוס וכותבין בקנה והוציאוהו לרשות הרבים יכול יהו חייבין תלמ' לומ' בעשתה בעגול של דבלה והוציאוהו לרשות הרבים בקורה והוציאוהו לרשות הרבים ר' יהודה אומ' אם לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים חיבין ואם לאו פטורין ר' שמעון אומ' אף על פי שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורין לכך נאמר

בעשתה יחיד שעשה חייב שנים שעשו פטורין." ודבריו במצוה הזאת "מצות יי" וגם "או הודע אליו" שוים בחובתם לדבריו "מצות יי" וגם "או הודע אליו" שנאמרו בבאור שתי המצות הקודמות למצוה החמשית הזאת.

המצוה הששית ממנו. מי שחטא ועשה דבר אשר לא יעשה ולא ידע שאשם חיב להביא איל תמים מן הצאן לקרבן אשם אל הכהן, וכפר עליו על שגגתו ונסלח לו, כמו שכתוב: "ואם נפש כי תחטא ועש' וג' והביא איל תמים מ' וג' אשם הוא וג'." בקבלה נכלל שהחטא הזה והשגגה קרו לאיש שהיו לפניו שני מיני מאכל, אחד מהם אסור והשני מותר, ואכל מאחד מהם ולא ידע מאיזה מהם

7 b

אכל; או שהיו אשתו ואחותו אצלו, ובא על אחת מהן ולא ידע על איזו מהן בא; או עשה מלאכה ולא ידע אם עשה אותה בזמן התר או בזמן אסור, כמו שאמרו: "חלב ושמן לפניו אכל את אחד מהן ואין ידוע איזה מהן אכל אשתו ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואין ידוע באיזה מהן שגג שבת ויום טוב עשה מלאכה באחת מהן ואין ידוע באיזה מהן עשה מביא אשם תלוי." ואם אכל בשגגה דבר שהאוכל אותו בזדון חיב כרת צריך להביא, כשהברר לו מעשהו, קרבן חטאת ועל ספקו קרבן אשם תלוי, כמו שאמרו: "דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ספקו אשם תלוי. ר' עקיבא אומ' האוכל חלב מביא חטאת בסלע ספק אכל ספק לא אכל מביא אשם תלוי בשני סלעים. חתיכה של חלב וחתיכה של בשר נותר אכל את אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל מביא חטאת ואשם תלוי." ואם אחרי שהביא את הקרבן הברר לו שחטא או שנודע לו שלא חטא צריכים לאחר את שחיטת הבהמה שהוכנה לקרבן כדי שיפל בה מום בעת שתרעה, ותמכר בשביל זה ויקנו בדמיה בהמה אחרת להקריבה קרבן נדבה, כמו שאמרו: "המביא אשם תלוי ואחר כך נודע לו שחטא או נודע לו שלא חטא מה יעשה יצא וירעה בעדר דברי ר' מאיר וחכמ' אומ' ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה."

המצוה השביעית ממנו. אם עדה תשגה בעבדה זרה חיבים להביא אל הכהן

פר לעולה ומנחתו ונסכו כמשפט, ושעיר עזים לחטאת.

וכפר להם ונסלח להם, כמו שכתוב: "וכי תשגו ולא תעשו וג' את כל אשר צוה יי' וג' והיה אם מעיני העד' וג' וכפר הכהן וג' ונסלח לכל עדת וג'." כבר הזכרנו בבאור "ואם כל עדת יש' וג'" שהכתוב מדבר בסנהדרין, וגם המצוה הזאת מדברת בהם, כמו שאמרו: "נאמר כן עדה ונאמר להלן עדה מה עדה האמורה להלן כלם ראויין להוראה אף עדה האמורה כן עד שיהיו כלם ראויין להוראה." והשגגה הזאת בעבודה זרה היא. ההוכחה על זה היא דבריהם: "אתה אומ' בעבודה זרה הכתוב

8 a

מדבר או אינו אילא באחת מכל המצות שבתורה תלמ' לומ' והיה אם מעיני העדה נע' וג' ייחד הכתוב מצוה זו ואמרה בפני עצמה ואיזו זו עבודה זרה"

המצוה השמינית ממנו.

אם נפש תחטא בשגגה בעבודה זרה חיבת להקריב עז בת שנתה לחטאת. וכפר עליה הכהן ונסלח לה, כמו שכתוב: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה וג' וכפר הכהן על הנפש הש'." וההוכחה שהמשגה הזה של השוגג היה בעבודה זרה היא דבריהם: "ואם נפש אחת תחטא בש' עבודה זרה היתה בכלל כל המצות שהיחיד מביא עליה כשבה או שעירה נשיא שעיר משיח ובית דין מביאין פר הרי הכתוב מוציאה מכללה להחמיר עליה ולדין בקבעה שיהו היחיד נשיא ומשיח מביאין עליה עז בת שנתה לחטאת לכך נאמרה פרשה זו."

המצוה התשיעית.

אם איש גנב ואין ידו משגת להשיב את הגנבה והכפל או שוים לבעליה, מְצֻוֶּה הוא להמכר כדי שישלם לגנבו, כמו שכתוב: "שלם ישלם ואם אין לו וג'." כבר בארנו את המצוה הזאת באור מספיק בתוך באורנו "כי תקנה עבד עב'" בראשית הספר השני, ואין לנו צרך להזכיר דבר כאן. נשלמו באורי תשע המצות שהנן מצות עשה מן אחת עשרה המצות שנזכרו למעלה בחלק הזה. החלק השני ממנו הכולל שתי מצות לא תעשה.

הראשונה והשניה ממנו.

מי שנצטוה להביא עשירית האיפה, שנזכרה בפרשת "ונפש כי תחטא ושמ' וג'."

נאסר לצקת עליה שמן ולשים עליה לבונה, כמו שכתוב: "לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה." בקבלה נכלל שאף על פי שאסור לו לכהן לצקת על הקרבן הזה שמן ולבונה קודם שהקריבהו, מותר לו לשים שמן עליו אחרי שהקריב ממנו מה שצריך להקריבו. ואם שם עליו לבונה קודם שהקריבהו, מותר לו להקריב את הצריך הקרבה, אחרי שלקט את הלבונה, כמו שאמרו: "יכול אם נתן לבונה פסל תל' לומ' כי חטאת ה' מפני מכשיר לבונה מפני שהוא

8 b

יכול ללקטה ופוסל בשמן שאין יכול ללקטו." ואמרו בשמן גם כן: "עליה אין נותן נותן הוא על שיריה." נשלם באורנו של החלק הרביעי הכולל אחת עשרה מצות שנזכרו למעלה.

הספר הרביעי מן המצות שחבר ראש כלה חפץ בן יצליח בדבר הקרבנות הקרבים לנדבה, ובדבר האסור שחל על מי שאינו מזרע אהרן להקריב קרבנות על המזבח, ובדבר נדרי כסף וערכי הנפשות, וכיוצא בזה;

כולל שלשים ושש מצות הנחלקות לשלשה חלקים.

הראשון מהם כולל שמנה עשרה מצות בדבר הקרבנות המובאים מן הבהמות ואין חובה לעשותן בזמן הזה; והן נחלקות לשני חלקים: הראשון מהם כולל עשר מצות עשה, והשני כולל שמנה מצות לא תעשה. החלק השני כולל שבע מצות בדבר הקרבנות המובאים מן הדגן וכיוצא בזה, ואין חובה לעשותן בזמן הזה; והן נחלקות לשני חלקים: הראשון מהם כולל חמש מצות עשה והשני כולל שתי מצות לא תעשה.

החלק השלישי כולל אחת עשרה מצות בדבר הנכסים, וערכי הנפשות, וכיוצא בזה, והן נחלקות לשני חלקים: הראשון מהם כולל שמנה מצות, חמש מהן מצות עשה ושלש מצות לא תעשה, שאין חובה לעשותן בזמן הזה; והשני כולל שלש מצות עשה שחובה לעשותן בכל זמן ומקום. וכלן שלשים ושש מצות.

באור החלק הראשון.

המצוה הראשונה מן עשר המצות שהן מצות עשה.

המתנדב להקריב עולה מן הבקר מְצֻוֶּה להביא זכר תמים שאין בו מום

אל אהל מועד. אחר כך יסמך ידיו על ראשו לכפר עליו. אחרי־כן ישחט ודמו
יזרק סביב על המזבח אשר אצל פתח אהל מועד. אחר כך יפשט וינתח לנתחיו,
וישרף באש על המזבח אחרי שרחצו את קרבו וכרעיו במים, כמו שכתוב: "אם
עלה קרבנו מן הבקׄ וגׄ וסמך את ידׄ וגׄ והפשיט וגׄ ונתנו וגׄ וערכו וגׄ
וקרבו וכרעיו וגׄ." דבריו "אל פתח וגׄ" מכונים שצריך להיות שם בעת שמקריבים
את קרבנו בין שרצה ובין שמאן, כמו שאמרו: "יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול על כרחו
תלמׄ לומׄ לרצונו

9 a

הא כאיזצד כופין אתו עד שיאמר רוצה אני." וענין דבריו "וסמך ידו על ראש הפׄ וגׄ"
במקום המיחד, לא זולתו, כמו שאמרו: "במקום שסומכין שוחטין." וכונת דבריו "ונרצה
לו" כפרה על עברת מצות עשה שלא הזכיר לנו הכתוב ענש
העובר עליה, כגון "ועשית מעקה," "ועשו להם ציצית," וכיוצא בהן;
וכפרה על עברת מצות לא תעשה שאפשר לתקנה, ותקנה, כגון
"לא תקח האם על הבנים וגׄ שלח תשלח וגׄ," "ולא תותירו ממׄ עד בׄ," וכיוצא בהן,
כמו שאמרו בזה: "מלמד שהמקום נרצה לו על מה המקום נרצה לו אם תאמר על
דברים שחיבין עליהן מיתת בית דין מיתה בידי שמים כרת בידי שמים
מלקות ארבעים חטאות ואשמות הרי ענשן אמור על מה המקום מרצה
על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בהם קום עשה." והכפרה תשלם
אחרי שהתודה והסיר ידיו, כמו שאמרו בזה וגם בדבר הסמיכה: "כאיזצד סומך
זבח עומד בצפון ופניו במערב וסומך במערב ומניח שתי ידיו בין שתי קרניו
של זבח
ולא היה מניח ידיו על גבי החזה ולא היה מניח ידיו זו על זו ולא היה דבר חוצץ
בין ידים לקרנות ומתודה עליו עון עבירה על חטאת עון חטאת על אשם
עון אשמה על עולה עון לקט ושכחה ופיאה שאין להם ודוי דברי רׄ יוסי
הגלילי אומׄ לו רׄ עקיבה על מה עולה מכפרת דברים שיש בהן ענש אמור
לא תעשה שלהן אמורה על מה עולה מכפרת על מצות עשה ועל מצות
לא תעשה שיש בהן קום עשה." ומלת "ושחט" סתומה: התיר לכהן
וגם לזר לשחט, כמו שאמרו: "שחיטה בכל כשרה בנשים ובזרים ובעבדים

ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו הטמאים נוגעין בבשר." אבל דבריו "והקריבו בני אהרן הכהנים א׳ ה׳" כונתם שהעבודה הזאת מיחדת לכהנים, לא לזרים, כמו שאמרו: "מקבלה ואילך מצות כהנה, אבל שחיטה כשרה בכל אדם." וכונת המלה "סביב" שיזה את הדם על קרן המזבח אשר במערב ודרום, וגם על הקרן אשר בצפון ומזרח, כמו שאמרו: "שתי מתנות שהן ארבע." ועוד:

9 b

"יכול יקיפנו כחוט תלמ׳ לומ׳ וזרקו הא כאיזצד הפסיק ארבע מתנות סביב." ודבריו "ונתח אותו לנתחיו" ענינם אברים מיחדים, והם הראש והידים והדפנים והצואר והרגלים והחזה והגב והקרב והירכים, כמו שאמרו: "חותך את הראש ונותנו למי שזכה בו חותך את הכרעים וג׳ חותך את הידים עלה לרגל הימנית חותכה וג׳ נטל את הקרבים וג׳ נטל את החזה וג׳ עלה לדופן הימנית וג׳ בא לו לגרה וג׳ בא לו לדופן השמאלית וג׳ בא לו לעוקץ וג׳ נטל רגל השמאלית וג׳." וערכו על האש — כל עצים שיהיו, חוץ מעצי זית וגפן, כמו שאמרו: "כל העצים כשרים חוץ משל זית ושל גפן אבל באלו רגילים במרכוות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן."

המצוה השניה ממנו. המתנדב להקריב עולה מן הצאן

מצוה להביא זכר תמים אשר אין בו מום. אחר כך ישחט על ירך המזבח צפונה לפני יי׳. וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב. אחר כך ינתח לנתחיו וישרף אחרי שרחצו את קרבו וכרעיו, כמו שכתוב: "ואם מן הצאן קר׳ וג׳ ושחט וג׳ ונתח אתו וג׳ והקרב והכרעים וג׳." וענין "ונתח" אברים מיחדים, כמו שאמרנו למעלה בבאורנו במצוה שלפני המצוה הזאת. אחר כך יעלו אותם כמו שהם על המזבח, כמו שאמרו: "לנתחיו אין נתחים לנתחיהם."

המצוה השלישית ממנו. המתנדב להקריב עולה מן העוף

מצוה להביא מן התורים או בני היונה. והכהן יקריב אותו על המזבח. אחר כך ימלק את ראשו ויקטירו על המזבח וימצה דמו על קיר המזבח אחרי שהסיר המראה והנוצה. וישליך אותו אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן. אחר כך ישסע בכנפיו ולא יבדילן, ויקטירו על המזבח, כמו שכתוב: "ואם מן העוף על ק׳ וג׳ והקריבו הכהן וג׳ והסיר את מ׳ וג׳ ושסע אתו בכ׳ וג׳." למדנו מדבריו "והקריב מן התורים או מן בני היונה א׳ ק׳" שהגדולות שבתורים ראויות לקרבן משיגמר

מראיהן להצהיב; אבל בני היונה כאשר יתחיל מראיהם להצהיב לא יכשרו לקרבן, כמו שאמרו: "מן התורים ולא כל התורים מן בני היונה ולא כל בני היונה פרט

10 a

לתחלת הציהוב שבזה ושבזה אימתי תורין כשרין משיצהיבו אימתי בני יונה פסולין כשיצהיבו." וכונת "ומלק את ראשו" שיחתך את גירי הגרגרת והערף, וגם הקנה והושט. כל זה בצפרנו. וצריך להבדיל את הראש מן הגוף, כמו שאמרו: "מולק בצפרן ואינו מבדילו כשם ששחיטתה אחד או רוב אחד כך מליקתה אחד או רוב אחד וכשם שמולק בחטאת העוף כך הוא מולק בעולת העוף אילא שבעולת העוף היה מבדיל." ולקשי המלאכה הזאת אמרו: "וזו מעבודות קשות שבמקדש." והתוספתא אומרת: "באיזצד מולקין חטאת העוף נותן שני גפיה בין שני אצבעותיו שתי רגליה בין שתי אצבעותיו והיה מותח צוארה על גבי אצבעותיו והיה מולק בצפורן ממול ערפה ואינו מבדיל והזה מדמה על קיר המזבח וכשם ששחיטתה אחד או רוב אחד כך מליקתה אחד או רוב אחד."

המצוה הרביעית ממנו.

מְצֻוִּים אנו להביא עולותינו וזבחינו ומעשרותינו ותרומותינו ונדרינו ונדבותינו ובכורות בקרנו וצאננו אל המקום המיחד, כמו שכתוב: "לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאתם שמה ע֯ וג." במלה "מעשרותיכם" יתכון למעשר בהמה ודגן, כמו שאמרו: "בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן."

המצוה החמשית ממנו.

בעל קרבן השלמים מצוה להביא בידיו את החלב ואת החזה להניף אותם לפני יי. אחר כך יקטר החלב על המזבח, כמו שכתוב: "ידיו תביאנה את אש וג֯ והקטיר הכהן וג." ובקבלה נכלל שהכהן היה מניח ידו תחת יד בעל הקרבן בשעת התנופה, כמו שאמרו: "כהן מניח ידו תחת יד הבעלים." והתנופה צריכה להיות כלפי צדים שונים, בשביל הטעמים שהזכירו חכמינו, כמו שאמרו: "מוליך מביא מעלה מוריד." ואמרו: "אמ֯ ר֯ חייה בר אבא אמ֯ ר֯ יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתני הכי אמ֯ ר֯ חמא בר עוקבא אמ֯ ר֯ יוסי בר חנינה מוליך ומביא כדי לעצור רוחות

10 b

רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים.״

המצוה הששית ממנו.

מצוים אנו לקחת מן הצאן ומן הכבשים הקְרֵבים שלמים את חלבם, ואת החלב המכסה את הקרב, ויתר החלב אשר על הקרב, והכליות והחלב אשר עליהן ועל הכסלים והיותרת על הכבד, ולהקטיר אותם על המזבח, כמו שכתוב: ״והקריב מזבח השלמׄ וג׳ ואת שתי הכליות וג׳ והקטירו הכהן המז׳ וג׳.״ אם שוחט קרבן שלמים חשב שאיננו שלמים אלא בכור ומעשר, פוסלת מחשבתו זו את הקרבן; ואם חשב, בעת שחטו בכור ומעשר, שהנו שלמים, אין מחשבתו פוסלת את הקרבן, כמו שאמרו: ״הבכור והמעשר ששחטן לשום שלמים כשרין ושלמים ששחטן לשום וכו׳.״ ואם בעל הקרבן שנה ולא סמך ידיו עליו אינו פסול, כמו שאמרו: ״השלמים אף על פי שלא סמך עליהן.״

המצוה השביעית ממנו.

מצוים אנו להקריב עם הכבשים והאילים והפרים, שהנם עולות ונדרים ונדבות, וכיוצא בהם, סלת ויין ושמן; לכל כבש עשרון, שהנו תׄשׄבׄ דרכמונים, ויין רביעית ההין, שהנו שׄ דרכמונים, ושמן כמו יין; ולאיל שני עשרונים סלת ושלישית ההין יין ושמן כמו יין; ולפר שלשה עשרונים סלת וחצי ההין יין ושמן כמו יין, כמו שכתוב: ״ועשיתם אשה ליי׳ עלה או זבח וג׳ והקריב המקריב קר׳ וג׳ ויין לנסך רביעית הׄ וג׳ או לאיל תעשה מׄ וג׳ ויין לנסך של׳ וג׳ וכי תעשה בן בק׳ עׄ וג׳ והקריב על בן הבק׳ וג׳ ויין תקריב לנסך חצי ההין וג׳.״ והנסכים אינם חובה לכל מה שהזכרנו אלא לקצתם. ואמרו רבותינו: ״שומע אני כל הקרב לאשים יטען נסכים תלמׄ לומׄ עולה אין לי אילא עולה מנין לרבות את השלמים תלמׄ לומׄ זבח משמע מביא את אילו ומביא את חטאת ואשם תלמ לומׄ לפלא נדר או בנדבה לא אמרתי אלא קדשים הבאים בנדר ובנדבה משמע מוציא את אילו ומביא את עולת חובה הבאה ברגלים כשהוא אומׄ או במועדיכם להביא את עולת חובה הבאה ברגלים משמע מביא את עולת חובה הבאה ברגלים ומביא את חטאת חובה הבאה ברגלים תלמׄ לומׄ וכי תעשה בן בקר עלה או זבח בן בקר היה בכלל יצא

II a

מוצא מן הכלל ולימד על הכלל מה בן הבקר שהוא בא בנדר ובנדבה וטעון נסכים כך כל הבא בנדר ונדבה טעון נסכים יצאו חטאת ואשם שאינם באים בנדר ונדבה שלא יטענו נסכים."

המצוה השמינית ממנו.

אם הבקר והצאן שהתנדב היו בעלי ברכים שמוטות, או שהיו קלוטים, מצוה הוא להקריבם לנדבה, לא לנדר, כמו שכתוב: "ושור ושה שרוע וג'." וכונת המלה "שרוע" מי שברכו שמוטה, ויגרר את אחת מרגליו בשביל זה. וקלוט הוא מי שנתכוצו שריריו וגבהה בשביל זה אחת מרגליו, כמו שאמרו: "השחול והכסול איזהו שחול שנשמטה ירכו כסול שאחת מירכותיו גבוהה." או רגלו כרגל הסוס או החמור, כמו שאמרו: "שרוע שנשמטה ירכו וקלוט פרסות רגליו דומות לסוס פרסות רגליו דומות לחמור." והתלמוד אומ' בבארו זה: "קלוטות אמ' רב פפא לא תימ' דעגילן ולא סדיקן אילא כיון דעגילין אף על גב דסדיקן." וכונת דבריו "נדבה תעשה א'" שימכרנה ויוציא דמיה לבדק הבית, כמו שאמרו: "נדבה תעשה אתו אתו אתה עשה נדבה לבדק הבית ואין אתה עושה תמימים לבדק הבית מיכן אמרו המקדיש תמימים לבדק הבית עובר בעשה."

המצוה התשיעית ממנו.

אם היה הקרבן נדבה או נדר מִצְוָה הוא לאכל אותו ביום הקרבו ולמחרתו, כמו שכתוב: "ואם נדר או נדבה וג'." כיון שאמר "ביום הקריבו את זבחו יאכל וממ'" ולא אמר "עד בקר," כמו שאמר בקרבן תודה, מותר לאכל אותו במשך היום הראשון לשחיטתו ובליל מחרת, ובבקר שאחר כך, ולא בלילה שאחר הבקר ההוא, כמו שאמרו: "יכול יאכל לאור שלישי ודין הוא זבחים נאכל ליום אחד זבחים נאכל לשני ימים מה זבחים הנאכלין ליום אחד לילה אחריו אף זבחים הנאכלין לשני ימים יהא לילו אחריו תלמ' לומ' עד יום עד יום הוא נאכל אינו נאכל לאור שלישי."

המצוה העשירית ממנו.

המקריב קרבן תודה לי"י מצוה להוסיף עליו חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחות בשמן וחלות מרבכות מסלת בלולות בשמן וחלות

11 b

לחם חמיץ, כמו שכתוב: "אם על תודה יקר' וג' על חלות לחם חמיץ יק' וג." משקל לחם החמץ עשרה עשרונים ויתר המינים, שהנם חלות מצות ורקיקי מצות וג' וסלת מרבכת וג', עשרה עשרונים, כמו שאמרו: "על חלות לחם חמץ כנגד חמץ הביא מצה מה חמץ עשרה עשרונות אף מצות עשרה עשרונות." והחלות והרקיקים — עשרה מכל אחד מהם. וכלם כאחד ארבעים. והראיה לזה מה שנאמר: "והקריב ממנו אחד מכל קרבן וג'"; משום שקרא לדבר הנזכר תרומה, הברר שהנו חלק אחד מעשרה. והנשאר יאכלוהו בעליו, כמו שאמרו: "תרומה ליי' איני יודע כמה הריני דן נאמר כן תרומה ליי' ונא' תרומה בתרומת המעשר מה תרומת המעשר אחד מעשרה אף זו אחד מעשרה." ואמרו: "לא יהו כלם אילא קרבן אחד תלמ' לומ' והקריב על זבח התודה ואומ' והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה ליי' נמצא לחמה של תודה ארבעים חלות נוטל מהן ארבע ונותן לכהן שנא' לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה והשאר נאכל לבעלים." ומדת השמן חצי לוג שהנו חמשים דרכמונים, כמו שאמרו: "חצי לג שמן לתודה ורביעית יין לנזיר וי"א יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני." נשלם באורנו של עשר המצות שנזכרו למעלה. **שמנה המצות שהנן מצות לא תעשה.**

המצוה הראשונה ממנו. אסור לזובח קרבן תודה ליי' יתברך להותיר מן הבשר עד מחרת הבקר של מחרת יום שחיטתו, אבל יאכלנו ביום הקריבו אותו ובליל מחרתו, כמו שכתוב: "ובשר זבח תודת שלמיו וג'." וכונת פשוטו של "לא יניח ממנו עד בקר" — המשמרת האחרונה של הלילה; אבל בקבלה נכלל שאסור לו להפליג באכילתו אחר חצות, כמו שאמרו: "אוכל הוא כל הלילה אם כן למה אמרו חכמ' עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה." **המצוה השניה ממנו.** אסור לנדב לקרבן בהמה שהנה עורת או שבורה או חרוצה או בעלת יבלת או

12 a

גרב או ילפת, כמו שכתוב: "עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תק' א' ליי'." במלה "עורת" נכללו סומאה בשתי עיניה וסומאה באחת מעיניה, כמו שאמרו: "בין

הסומא בשתי עיניו ובין הסומא באחת מעיניו." וב"שבור" נכללו שבר יד ורגל וזנב, כמו שאמרו: "שבור מה תלמ׳ לומ׳ לפי שנאמר שבר יד או שבר רגל אין לי אילא שנשברה ידו או רגלו מנין לרבות שבר הזנב תלמ׳ לומ׳ או שבר." וכונת "חרוץ" ריס עין שנקב שנפגם ונסדק, כמו שאמרו: "חריץ של עין שנקב או שנפגם אי שנסדק." וענין "יבלת" מי שיש לו שתי יבלות כאלו שבצואר גדי, כמו שאמרו: "זה בעל היבלת." וענין "גרב" גרב לח, כמו שאמרו: "גרב זה החרס." ו"ילפת" זו חזזית, ונראה שהוא גרב יבש, כמו שאמרו: "ילפת זו חזזית המצרית." ודק ותבלול הם מקצת מומי האדם, ואם נמצאו בבהמות הכשרות לקרבן פוסלים הם אותן, כמו שאמרו: "הא יבלת דלא כתיבא באדם דק ותבלול דלא כתיבא בבהמה מילף ילפי מהדדי דתניא באדם לא נאמר יבלת בבהמה לא נאמר דק ותבלול מנין ליתן את האמור בזה לזה ואת האמור בזה לזה תלמ׳ לומ׳ גרב גרב ילפת ילפת לגזרה שוה." ונברר כל מה שבארנו למעלה במצוה הזאת ועוד ענינים אחרים במקומו, בספר השלשים וששה של המצות.

המצוה השלישית והרביעית ממנו.

אסור להקריב בהמה מעוכה וכתותה ונתוקה וכרותה, ולעשות דבר כזה בארצנו, כמו שכתוב: "ומעוך וכתות וג׳ וג׳." ענין "מעוך" בהמה שנתמעכה ונחלשה ביצתה ויצא הלבן ממנה. וכונת "כתות" מי שהודקו ביציו או ששמו עליהן סם ונמעכו ונחלשו. ו"נתוק" — שנכרת גידו משרשו, ו"כרות" — שנכרת מקצת גידו ממנו, כמו שאמרו: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות כלן בביצים דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומ׳ מעוך וכתות בביצים ונתוק וכרות בגיד." ונשלים את באור הענין הזה והדומה לו בספר העשירי. ואסור לעשות כדבר הזה לאדם ולבעלי חיים אחרים, כמו שאמרו: "אין לי אילא בהמה חיה ועוף מנין תלמ׳ לומ׳ בארצכם." והתוספתא אומרת: "המסרס

12 b

את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים ובין קטנים בין זכרים ובין נקבות הרי זה חיב ר׳ יהודה אומ׳ המסרס את הזכרים חייב את הנקבות פטור." ובמלה "ובארצכם" נכללת גם ארץ סוריא וכיוצא בה; ודגמתו "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך וג׳." "לא תעשק שכיר עני ואביון מ׳ וג׳."

והדומה להם, כמו שאמרו: "אין לי אילא בארץ בחוצה לארץ מנין תלמׄ לומׄ לא תעשו כל מקום שאתם מנין אף באדם תלמׄ לומׄ ובכם דברי בן חכינאי."

המצוה החמשית והששית ממנו.

אסור לנו להביא קרבן מאתנן זונה ומחיר כלב, כמו שכתוב: "לא תביא אתנן זונה ומחׄ כל וג׳." ואמרו רבותינו: "איזה הוא אתנן האומר לזונה הא לך זה בשכרך הרי זה אתנן ואפילו מאה כלם אסורים." ואמרו: "אין לי אילא אתנן זונה אתנן כל העריות מנין תלמׄ לומׄ לא תביא אתנן זונה מכל מקום." ואופן האתנן הוא גם כן בהמה שימסר אדם לחברו שיש לו שפחה בשכר שתלין אצלו והוא יקבל אותה מידו, כמו שאמרו: "האומר לחברו הא לך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי רבי אומׄ אינו אתנן וחכמׄ אומׄ אתנן." ומחיר כלב כונתו בהמה שנתקבלה תחת כלב. ושני שותפין שחלקו טלאים שלהם וכלב לשני חלקים שוים במספרם, תאסר המנה שלא עלה הכלב בכללה, כמו שאמרו: "איזה הוא מחיר כלב האומר לחברו הא לך טלה זה תחת כלב זה וכן שותפין שחלקו אחד נוטל עשרה ואחד נוטל תשעה וכלב שכנגד כלב אסורין ושעם כלב מותרין." ומי שעשה הפך המצוה הזאת, והביא ליי׳ יתברך אתנן כלב ומחיר זונה, מותר לו, כמו שאמרו: "תנו רבנן אתנן כלב ומחיר זונה שניהם מותרין שנׄ שנים ולא ארבעה." וולדות האתנן וולדות מחיר כלב מותרות לקרבן, כמו שאמרו: "ולדותיהן מותרין שנׄ גם שניהם ולא ולדותיהן." ואמרו בבאור בית יי׳ אלהיך לכל נדר: "להוציא פרת חטאת שאינה באה לבית לכל נדר להביא את העוף שהיה בדין ומה המוקדשין שהמום פוסל בהן אין אתנן ומחיר כלב חלין עליהן

13 a

עוף שאין המום פוסל בו אינו דין שלא יהא אתנן ומחיר כלב חלין עליהן תלמׄ לומׄ לכל נדר להביא את העוף."

המצוה השביעית ממנו.

אסור להחליף ולהמיר בהמה שהוכנה להקרב בבהמה אחרת. ואם נעשה הדבר הזה תהיינה שתיהן ליי׳, כמו שכתוב: "לא יחליפנו ולא ימיׄ אתׄ וג׳." אם החליף את הולד של הנדר לא תהיה תמורתו קדש; וכן אם החליף את התמורה לא תהיה תמורתה קדש, כמו שאמרו:

”הקדש עושה תמורה ולא הולד ולא תמורה עושין תמורה.“ ”טוב ברע“— אף על פי שהחליף בעל מום בתמים, כמו שאמרו: ”תמיֹמין בבעלי מומין ובעלי מומין בתמימין.“ ”ואם המר ימר“—שָׁנָה הכתוב לרבות גם אֶת האשה והיורש, כמו שאמרו: ”ואם המר ימר לרבות את האשה ואם המר ימר לרבות את היורש.“ וענין ”בהמה בבהמה“ שלא יחליף בהמה אחת במאה בהֵמוֹת, או מאה בהמות בבהמה אחת בין שהרבה ובין שהפחית, כמו שאמרו: ”אחת במאה ומאה באחת,“ משום שהעברי קורא לבעלי חיים בהמיים הרבה בהמה, ולאחד גם כן בהמה, כמו שאמרו: ”רֹ שמעון אוֹמֹ בהמה בבהמה לא בהמה בבהמות אמרו לו בהמה אחת קרואה בהמה ובהמות רבות קרואות בהמה.“ וענין ”יהיה קדש“ בכל האופנים, בין מזיד ובין שוגג, כמו שאמרו: ”יהיה קדש לעשות שוגג כמזיד.“ **המצוה השמינית ממנו.** אסור לנו לאכל בחוץ למקום המיחד את מעשר הדגן והתירוש והיצהר ובכורות הצאן והבקר והנדרים והנדבות והתרומות, כמו שכתוב: ”לא תוכל לאכל בשעריך וגֹ.“ את המעשרות נזכיר בספר הששי ואת הבכורות נזכיר בספר הארבעה עשר. והנדרים שנכון לעשותם בזמן הזה ומה שאינו נכון לעשותם, כבר הזכרנו פרטיהם בספר הראשון, לבד מה שנזכיר במה שיבוא אחר זה. ובדבר ”ותרומת ידיך“ אמרו רבותינו: ”אילו הבכורים.“ וכבר בארנו זה בספר הראשון. נשלם באורנו של החלק הראשון הכולל שמנה עשרה מצות. **החלק השני** כולל שבע מצות בדבר הקרבנות המובאים מן הדגן וכיוצא בזה, שאין חובה לעשותן בזמן הזה; והן נחלקות לשני חלקים; הראשון כולל

13 b

חמש מצות עשה והשני כולל שתי מצות לא תעשה. **באור החלק הראשון. המצוה הראשוֹנה ממנו.** המתנדב להביא קרבן מנחה מסלת מְצֻוָּה לצקת עליה שמן ולשים עליה לבונה; ויביא אותה אל הכהן וקמיץ ממנה מלא קמצו מסלתה ומשמנה עם כל לבונתה. והקטיר אותם על המזבח, קרבן מתקבל ומרצה ליי, כמו שכתוב: ”ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגֹ והביאה אל בני אהרן הכהנים וגֹ.“ המדה הפחותה בקרבן הזה עשרון שמשקלו תֹשֹכֹ דרכמונים; והמשקל הפחות שבשמן קֹ דרכמונים, כמו שאמרו:

"ר׳ נתן אומ׳ בנין אב לכל המתנדב מנחה שלא יפחות מעשרון ולג שמן." והמנחות שצריכים לקמיץ מהן, עשרה מינים הן: "מנחת הסלת והמחבת והמרחשת והחלות והרקיקים ומנחת גרים ומנחת נשים ומנחת העומר ומנחת החוטא ומנחת קנאות ר׳ שמעון אומ׳ מנחת חוטא של כהנים נקמצת והקומץ קרב בעצמו והשירים קרבין לעצמן." ושעור קמיצה רחב שלש אצבעות הכף, שהן חוץ מן האגודל והאצבע, עד אשר יגיע אל הכף ולא ידביקן בכף; ויקמיץ בהן מתחת מלא קמצו ולא יוסיף עליו, כמו שאמרו: "אמ׳ ל׳ אביי לרבה כאיזצד קומצין כדקמצי אינאשא אותיביה זו זרת זו קמיצה זו אמה זו אצבע זו גודל אילא להשוות היכא עביד אמ׳ רב זוטרא בר טוביה אמ׳ רב חופה שלש אצבעות על פס ידו וקומץ תניא נמי הכי מלוא קמצו יכול מלוא קמצו מבורץ תלמ׳ לומ׳ בקמצו או בקמצו יכול קומץ בראשי אצבעותיו תלמ׳ לומ׳ מלא קמצו הא כאיזצד חופה את פס ידו במחבת ובמרחשת מוחק באצבעותיו מלמעלה ולמטה." ועוד אמרו: "הקומץ הותיר והחסיר פסול איזה הוא יתיר שקומצו מבורץ וחסר שקמצו בראשי אצבעותיו."

המצוה השניה ממנו.

המתנדב קרבו מנחה ממאפה תנור מְצֻוֶּה להביא חלות מצות מסלת בלולות בשמן או רקיקי מצות משוחים בשמן, כמו שכתוב: "וכי תקריב

14 a

קרבן מנחה מאפה ת׳ וג׳." כונת דבריו "חלות מצות בלולות בש׳ וג׳" שיש לו ברירה, כלומר, רצה מביא חלות, רצה מביא רקיקים, כמו שאמרו: "אמ׳ ר׳ יהודה מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקים תלמ׳ לומ׳ קרבן קרבן אחד הוא מביא ואין מביא חלות ורקיקים אמ׳ ר׳ שמעון וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים והלא לא נאמר אלא קרבן אחד ונאמר בו חלות ורקיקים רצה להביא חלות יביא רקיקים יביא מחצה חלות ומחצה רקיקים יביא וכשהוא קומץ בולל וקומץ משניהם ואם קמץ ולא עלה בידו אילא אחד משניהם דיו." ועוד אמרו: "אלו מנחות נקמצות ושיריהן לכהנים מנחת הסלת והמחבת והמרחשת וג׳." ואמרו: "אמ׳ רב פפא כל היכא

דתנן עשר תנן ומאי קא משמע לן לאפוקי מדר׳ שמעון דאמ׳ מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא קא משמע לן דלא.״ ושעור השמן שמושחים בו את הרקיקים, על כל אחד מהם כחצי עגול, כמו שאמרו: ״כאיזצד מושחין מושח פני כל הרקיק ר׳ שמעון אומ׳ מושח פני כל הרקיקים כמין כי ושאר השמן נאכל לכהנים מנחה שהיתה באה מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא לג שמן וחוצהו נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין ר׳ שמעון אומ׳ מושח את הרקיקין כמין כי ושאר השמן נותן לחלות וכן היה ר׳ שמעון אומ׳ רקיקי מנחת ישראל פתיתתן בכזיתים כדי שיהא שולט בהן לקמצן חצי לג מים לשוטה וחצי לג לשמן לתודה נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין ר׳ שמעון אומ׳ מושח את הרקיקין כמין כי ושאר השמן נאכל לכהנים וכן היה ר׳ שמעון אומ׳ האומ׳ הרי עלי מנחת מאפה מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין ובולל ונוטל מן האמצע ואם נתן ממין על חברו יצא.״ ״מאי כמין כי אמ׳ רב כהנא כמין כי יוני.״

המצוה השלישית ממנו.

המתנדב קרבן מנחה על המחבת מִצְוָה להביא סלת מצה בלולה בשמן. אחר כך יָפֹּת אותה פתים ויצק עליה שמן, כמו שכתוב: ״ואם מנחה על המחבת

14 b

קר׳ וג׳ פתות אותה וג׳.״ וההוכחה שמחבת היא קערה דברי רבותינו: ״מחבת צפה ומעשיה קשים.״ ״פתות אתה פ׳״ — שעורה כזית. כמו שאמרו: ״מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל מנחת כהנים קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל מנחת כהן משיח לא היה מכפלה ר׳ שמעון אומ׳ מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן פתיתה מפני שאין בהן קמיצה וכל שאין בהן קמיצה אין בהן פתיתה וכלם פתיתתן בכזיתים.״ ואמרו: ״תניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומ׳ בר׳ שהחינו וקיימנו וג׳ נטלן לאכלן אומ׳ המוציא לחם מן הארץ ותנן וכלן פתיתתן בכזיתים.״ ופותתים כל מיני המנחות חוץ משתי הלחם ולחם הפנים, כמו שאמרו: ״מנחה לרבות כל המנחות לפתים יכול אף שתי הלחם ולחם הפנים תלמ׳ לומ׳ אתה מה ראית לרבות את כל המנחות ולהוציא שתי הלחם

ולהם הפנים אחר שריבה הכתוב מיעט מה אילו מיוחדין שיש מהם לאשים יצאו שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהם לאשים."

המצוה הרביעית ממנו. המתנדב קרבן הנעשה במרחשת מצוה לעשות אותו מסלת ושמן, כמו שכתוב: "ואם מנחת מרחשת קרבנך וג." הראיה שמרחשת היא כלי טגון דבריהם: "מה בין מחבת למרחשת יש לה כיסוי ומחבת אין לה כיסוי דברי ר' יוסי הגלילי ר' חנניה בן גמליאל אומ' מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשים מחבת צפה ומעשיה קשים."

המצוה החמשית ממנו. מְצֻוִּים אנו למלח את הקרבנות, כמו שכתוב: "וכל קרבן מנחתך במלח תמ' וג." אין דבריו אלה מרבים כל המנחות למליחה, אלא החלק הקרב על המזבח, לא זולתו, כמו שאמרו: "יכול תהא מנחה כלה טעונה מלח תלמ' לומ' קרבן הקומץ טעון מלח ואין כל המנחה טעונה מלח." ודבריו "ולא תשבית מלח" ענינם מלח שגרגיריו עבים, משום שהוא נשאר על הדבר הנמלח ואינו נמס מהרה, כמו שאמרו: "ולא תשבית לא תשבית מלהביא מלח שאינה

15 a

שובתת ואיזו זו סדומית ומנין אם לא מצא סדומית יביא אסתרקנית תלמ' לומ' תקריב מלח רבה." ענין "על כל קרבנך תמ'" — למלח את כל החלקים הקרבים, כמו שאמרו: "תניא בשלשה מקומות המלח ניתנה בלשכת המלח ועל גבי הכבש ובראשו של מזבח בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים ועל גבי הכבש ששם מולחין את האברים ובראשו של מזבח ששם מולחין הקומץ והלבונה ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים ועלת העוף." ואופן מליחת הדבר הנמלח הוא על שני צדי האבר, כמו שאמרו: "תנו רבנן כאיזצד הוא עושה מביא את האבר ונותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו אמ' אביי וכן לצלי." נשלם באורנו של חמש המצות שנזכרו למעלה.

שתי המצות שהנן מצות לא תעשה.

המצוה הראשונה ממנו. אסור להקריב שאור או דבש, כמו שכתוב: "כי כל שאר וכל דבש וג." והקדמונים היו קוראים לתמר דבש, כמו שאמרו: "איזה הוא

דבש זה דבש תמרים.״ ומה שיוכיח שהכונה כאן לתמר לא לדבשו דבריו ״קרבן ראשית תקריבו א ל׳,״ וזה מדבר בבכורים; וכיון שלא יתכן להקריב בכורים דבש, למדנו שזה תמר לא דבש, כמו שאמרו: ״אין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואין מקריבין על גבי המזבח אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים.״ ואם נתערב מעט משני הדברים הללו בדבר הקרב, אסור להקריבו, כמו שאמרו: ״אין לי אלא המרבה הממועט מנין תלמ׳ לומ׳ כל שאר ואין לי אלא הוא עצמו ערובין מנין תלמ׳ לומ׳ כי כל שאר ׳ דבש לא תקטירו אין לי אלא המרבה הממועט מנין תל׳ לומ׳ דבש אין לי אלא הוא עצמו ערובין מנין תלמ׳ לומ׳ וכל דבש.״

המצוה השניה ממנו.

אסור לזר שאינו מבני אהרן להתערב בבני אהרן בדבר שנתעלו בו על כל ישראל, כמו שכתוב: ״וזר לא יקרב אליכם.״ ואמרו רבותינו: ״וזר לא יקרב אליכם למה נאמרה לפי

15 b

שהוא אומ׳ והזר הקרב יומת עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמ׳ לומ׳ וזר לא יקרב אליכם.״ נשלם באורנו של החלק השני הכולל שבע המצות שנזכרו למעלה. החלק השלישי יכלל אחת עשרה מצות בדבר הנכנסים וערכי הנפשות וכיוצא בזה: והן נחלקות לשני חלקים: הראשון כולל שמנה מצות שאין עלינו חובה לעשותן בזמן הזה, חמש מהן מצות עשה ושלש מצות לא תעשה; והשני יכלל שלש מצות עשה שחובה לעשותן בכל זמן ומקום.

באור חמש המצות שהנן מצות עשה. המצוה הראשונה ממנו.

כל איש שנדר נפשו ליי׳ מצוה שערכו יהיה, מיום שמלאו לו עשרים שנה עד יום מלאת לו ששים שנה, חמשים שקלי כסף בשקל הקדש, כמו שכתוב: ״איש כי יפליא נדר וג׳ והיה ערכך הז׳ וג׳.״ ואם הנודרת היתה אשה יהיה ערכה, מיום שמלאו לה עשרים שנה עד יום מלאת לה ששים שנה, שלשים שקל, כמו שכתוב: ״ואם נקבה היא וג׳.״ ואם האיש הנודר היה בן ששים שנה ומעלה, ערכו יהיה חמשה עשר שקל; והאשה בת ששים שנה, עשרה שקלים, כמו שכתוב: ״ואם מבן ששים שנה ומעלה וג׳.״ וערך הנדור מיום שמלאו לו חדש ימים ועד חמש שנים, חמשה שקלי כסף. ואם היתה נקבה — שלשה שקלים, כמו שכתוב: ״ואם מבן חדש ועד בן

חמש שנים וג׳.״ וערך הנדור, מיום שמלאו לו חמש שנים ועד עשרים שנה, עשרים שקלי כסף. ואם היתה נקבה — עשרה שקלים, כמו שכתוב: ״ואם מבן חמש שנים ועד בן עשרים ש׳ וג׳.״ ואם היה הנודר עני, כלומר, מך מערכו, יכריחנו הכהן לתת כפי אשר תשיג ידו, כמו שכתוב: ״ואם מך הוא מערכך וג׳.״ והמשנה אומרת: ״הכל מעריכין ונערכין ונודרין ונידרין כהנים לוים וישראל גרים ונשים ועבדים טומטום ואנדרגנוס נודרין ונדרין ומעריכין אבל לא נערכין שאינו נערך אילא זכר ודאי ונקבה ודאית׳ חרש שוטה וקטן נידרין ונערכין אבל לא נודרין ולא מעריכין מפני שאין בהן דעת פחות מבן חדש נדר אבל לא נערך.״ הטעם של דבריהם ״שאינו נערך אילא זכר ודאי ונקבה ודאית,״ משום שי״ יתברך אמר: ״והיה ערכך הזכר וג׳ ואם נקבה היא וג׳.״ וגם

16 a

טעם דבריהם ״פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך״ הוא משום שי״ יתברך אמר בדבר הערכים ״ואם מבן חדש וג׳.״ ויש הבדלים בין נדר לערך. אם אמר אחד דמי ידי עלי יעריכנו השופט כפי היתרון שיש לעבד ביד מן העבד בלא יד. אבל אם אמר ערך ידי עלי אינו צריך לתת כלום. ואם אמר אחד מאבריו הראשים, כלומר, לבו, או ראשו, או כבדו, חיב לתת דמי כל גופו, משום שקיום גופו תלוי בכל אחד מהם, כמו שאמרו: ״דמי ידי עלי שמין אתו כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד.״ ״ערך ידי וערך רגלי עלי לא אמר כלום ערך ראשי וערך כבדי עלי נותן ערך כלו זה הכלל כל דבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כלו.״ ואם נדר בן חדש או בן חמש שנים וכיוצא בהם, ולא שלם, אינו חיב אלא לפי שנות הנדור בעת שנדר, כמו שאמרו: ״העריכו פחות מבן חמש ונעשה יתר על בן חמש פחות מבן עשרים ונעשה יתר על בן עשרים נותן כזמן הערך.״ ואם אמר חצי ערכי עלי ישלם כזה, כמו שאמרו: ״חצי ערכי עלי נותן חצי ערכו;״ אבל אם אמר ערך חציי עלי חיב לשלם ערך כלו; ואם אמר חצי דמי עלי חיב לתת חצי דמיו; אבל אם אמר דמי חציי עלי חיב לשלם דמי כלו, כמו שאמרו: ״ערך חציי עלי נותן ערך כלו חצי דמי עלי נותן חצי דמיו דמי חציי עלי נותן דמי כלו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כלו.״ וגם העני אינו נותן בערכו פחות

מסלע, ואם הֶעָשיר אינו מוסיף כלום. ואם היה בידיו פחות מסלע ואחר כך העשיר חיב לתת ערך עשיר, כמו שאמרו: "אין בערכין פחות מסלע ולא יותר מחמשים סלע כאיזצד נתן סלע והעשיר אין נותן כלום פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע היו בידיו ה׳ סלעים ר׳ מאיר או׳ אין נותן אילא אחת וחכמ׳ או׳ נותן את כלם."

המצוה השניה ממנו.

כל איש שהקדיש ביתו ליי׳ מצוה שיעריכנו הכהן לפי טובתו ורעתו. ואם רצה המקדיש לגאל אותו ישלם את אשר העריכו הכהן ויוסיף חמש, כמו שכתוב: "ואיש כי יקדיש את ביתו קד׳ וג׳ ואם המקדיש יגאל וג׳." ורבותינו אמרו בבאור הענין הזה: "יכול

16 b

בבית דירה הכתוב מדבר כשהוא או׳ ואם המקדיש יגאל את ביתו הרי בית דירה אמור." ואמרו: "ואם המקדיש יגאל את ביתו לרבות את האשה ואם גאל יגאל לרבות את היורש."

המצוה השלישית ממנו.

כל איש שנדר ליי׳ בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן ליי׳, מצוה להעמיד אותה לפני הכהן והעריך אותה לפי טובתה ורעתה. ואם רצה המקדיש לפדותה יוסיף חמש על ערכה, כמו שכתוב: "ואם כל בהמה טמאה וג׳ והעריך הכהן א׳ וג׳ ואם גאל יגאלנו וג׳." בדבריו "בהמה טמאה" אינו מתכון לטמאה שבבהמות אלא לבעלת מום שאסור להקריב כמוה, כמו שאמרו: "יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר כשהוא או׳ ואם בבהמה טמאה ופדה בע׳ וג׳ הרי בהמה טמאה אמורה הא אינו מדבר אילא בפסולי המוקדשים שיפדו יכול יפדו על מום עובר תלמ׳ לומ׳ אשר לא יקריבו ממנו קרבן ליי׳ יצא בעל מום עובר שהוא כשר למחר: טמאה לרבות את המתה." ואמרו רבותינו בדבר הקדש וערכים וחרמים: "תניא אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה הקדיש העריך החרים בהמה תעקר פרות כסות וכלים ירקבו מעות וכלי מתכות יוליך לים המלח איזה הוא עיקור נועל דלת בפניה ומתה מאליה."

המצוה הרביעית ממנו.

כל נזיר שמת עליו מת פתאם, או שלא נזהר, ונפסקה תחלת נזרו, מצוה לגלח את ראשו ביום השביעי שהוא יום טהרתו ולהביא ביום השמיני לטמאתו

שתי תורים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אהל מועד. ועשה אחד מהם לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא בשביל המת. וקדש את ראשו ביום ההוא. אחר כך ישוב לנזרו ויביא כבש בן שנתו לקרבן אשם. והימים שעברו מנזרו קודם שנטמא, יפלו מן הזמן שנדר להיות נזיר, לפי שנפסק נזרו, כמו שכתוב: "וכי ימות עליו וג׳ וביום השמיני וג׳ ועשה הכהן וג׳ והזיר לי׳ את ימי וג׳." כונת דבריו "וכי ימות" שהיה

17 a

הנזיר במקום שהיה שם חולה ומת פתאם בעת שהוא היה שם, או שהיה אצל אדם בריא ומת בפתע, בין שהיה הנזיר שוגג ובין שדבר מנעהו מלצאת משם, כמו שאמרו: "וכי ימות לרבות שנפל הבית עליו ועל המת בפתע פתאם לרבות שמת עמו בפונדק." ועוד: "בפתע להביא את האנוס פתאם להביא את השוגג דברי ר׳ יאשיה ר׳ יונתן אומ׳ בפתע זה שוגג פתאם זה אנוס."

"וגלח ראשו ביום טהרתו" — ביום השביעי אחרי שנטמא מן המת. אחר כך צריכים להזות עליו בשלישי וגם בשביעי מאפר הפרה, כמו שכתוב: "הוא יתחטא בו ביום הש׳ וג׳." ואמרו רבותינו: "תגלחת טמאה כאיזצד היה מזה בשלישי ובשביעי ומגלח בשביעי ומביא קרבנותיו בח׳ ואם גלח בח׳ מביא קרבנותיו בו ביום דב׳ ר׳ עקיבא אמ׳ לו ר׳ טרפון מה בין זה למצורע אמ׳ לו שזה טהרתו תלויה בימיו ומצורע טהרתו תלויה בתגלחתו אינו מביא את קרבנותיו אילא אם כן היה מערב שמש." ואם חל יום השביעי שלו להיות בשבת או ביום טוב מאחרים את טהרתו למחרתו, כמו שאמרו: "ביום טהרתו ביום הזאתו בשביעי אין לי אילא בשביעי שמיני תשיעי עשירי מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו אין לי אילא ביום בלילה מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו אין לי אילא תגלחת טמאה תגלחת טהרה מנין תלמ׳ לומ׳ יגלחנו מיכן אמרו תגלחת טמאה כאיזצד מגלח ואחר כך מביא ואם הביא ואחר כך גולח לא יצא."

"וביום השמיני יביא שתי ת׳ וג׳" — הברירה בידו לבחר באיזה מהם שירצה; ויש לזה דגמאות שבארנו בשלמות במבוא לספר הזה. "והביא" — כונתו שחובה עליו להביאם בעצמו, כמו שאמרו: "מלמד שהוא חייב בטיפול הבאתן עד שיביאן אל הכהן אל פתח אהל מועד." "מאשר חטא על הנפש" — כונתו שחטא לנפשו

שלא נזהר כראוי מטמאת מת, כמו שאמרו: "רׄ אלעזר הקפר אומׄ וכי באיזו נפש חטא זה שצריך כפרה שציער עצמו מן היין והלא דברים ק"ו ומה אם המצער נפשו מן היין צריך כפרה קל וחומר

למצער נפשו מן כל דבר רׄ ישמעאל אומׄ בנזיר טמא הכתׄ מדבר שנׄ וכפר עליו מאשר חטא על הנׄ שמיטמא למתים." "וקדש את ראשו

17 b

ביום ההוא והזיר ליי את ימי נזרו" — תחלת ימי נזרו צריכה להיות מיום התגלחת, כלומר, היום השביעי, כמו שאמרו: "נמצאנו למדים שמתחיל למנות מיום שגולח." "והימים הראשונים יפלו" — אם עוד נשאר מימי נזרו, כמו שאמרו: "והימים הראשונים יפלו וגׄ מי שיש לו אחרונים סותר את הכל מנין שאם אמר הריני נזיר מאה יום נטמא ביום מאה חסר אחד סותר את הכל תלמׄ לומׄ והימים הראשונים יפלו וגׄ." ואם אכל דבר היוצא מן הגפן לא יִסָּתְרוּ הימים שעברו מנזירותו, אבל ילקה כמו שנבאר במה שיבוא.

המצוה החמשית ממנו.

כל נזיר שמלאו ימי נזרו מצוה להביא ביום מלאת הימים אל פתח אהל מועד שלש צאן, והן: כבש בן שנתו תמים לעולה וכבשה בת שנתה תמימה לעולה ואיל תמים לזבח השלמים, וסל מצות, חלות מצות בלולות בשמן וגם רקיקי מצות משוחים בשמן ומנחתם ונסכיהם. והכהן יקריב אותם לפני יי ויעשה את חטאתו ואת עולתו. ואת האיל יעשה זבח שלמים ליי על סל המצות. אחר כך יעשה את מנחתו ואת נסכו אשר אתם. וגלח הנזיר אצל פתח אהל מועד את שער ראשו ולקחו והשליכו על האש אשר תחת זבח השלמים. ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה ורקיקי מצה שלו ונתן אותם על כפי הנזיר אחרי שגלח את שערו והניף אותם תנופה לפני יי ויהיו קדש לכהן עם חזה התנופה ושוק התרומה, ואחר ישתה הנזיר יין, כמו שכתוב: "זאת תורת הנזיר ביום מלאת וגׄ והקריב את קרבנו ליי וגׄ וסל מצות וגׄ והקריב לפני יי וגׄ ואת האיל יעשה וגׄ וגלח הנזיר פתח וגׄ ולקח הכהן וגׄ והניף אתם הכהן תנופה לׄ וגׄ." בדבריו "ביום מלאת ימי נזרו" רוצה לומר מי שיש לנזרו זמן קצוב, לא נזיר עולם, כמו שאמרו: "אחד נזיר ימים ואחד נזיר עולם לקרבן טהרה או

18 a

אף קרבן טמאה תלמ׳ לומ׳ ביום מלאת ימי נזרו לא אמרתי אילא במי שיש לו פסיק לנזירותו.״ והחלות והרקיקים שצריכים להביא הן עשר עשר, כאו שאמרו: ״חלות תודה והנזירה שהן באות עשר עשר.״ והמשיחה כחצי עגול, כמו שאמרו: ״ורקיקי מצ׳ מש׳ יכול כדרך המשוחים בשמן כדי קיום שמן כאיזצד הוא עושה טובל באצבעו ונותן אחת על זו ואחת על זו כמין כי.״ ״ולקח את שער נזרו ונתן על האש״ — אמרו שמדביק אל השער מעט מרטב הבשר ומשליך על האש, כמו שאמרו: ״תניא ואחר כך נוטל את הרוטב ונותן על שער ראש נזרו ומשלח את הדוד של שלמים ואם שלח תחת הדוד של חטאת יצא רוטב מנ׳ לן אמ׳ קרא אשר תחת זבח השלמים מזבח יהיה תחתיו.״ ״והניף אתם הכהן תנופה לפני יי׳״ — כונתו שינענע כלפי כל צד וצד, כמו שאמרו: ״מוליך ומביא מעלה ומוריד שנ׳ אשר הונף ואשר הורם.״ ועוד אמרו: ״אמ׳ ר׳ חייה בר אבא אמ׳ ר׳ יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו ומעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו הוא במערבא מתני הכי אמ׳ ר׳ חמא בר עוקבה אמ׳ ר׳ יוסי בר חנינא מוליך ומביא כדי לעצר רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצר טללים רעים.״ ״לפני יי׳״ — בצד מזרח, כמו שאמרו: ״לפני יי׳ במזרח שבכל מקום שנא׳ לפני יי׳ הרי הוא במזרח עד שיפרוט לך הכתוב.״

נשלם באורנו של חמש המצות שנזכרו למעלה. **שלש מצות לא תעשה. הראשונה מהן.** אסור לו לנזיר לאכל דבר מענבי הגפן בין לח ובין יבש ולשתות דבר הנעשה מהם, כגון יין ושכר, וכל יין ושכר ועסים, וגם לאכל חרצן וזג, כמו שכתוב: ״דבר אל בני ישראל ואמ׳ אלה׳ איש או אשה כי יפלא לנדר וג׳ מיי ושכר יזיר וג׳ כל ימי נ׳ וג׳.״ ולדבריו ענבים לחים נוסף הבסר מן הגפן כמו שאמרו: ״לחים להביא את הבסר יבשים להביא כל יבשים.״

18 b

ויש הבדל בין מלת גפן וכרם, משום שגפן נופל ביחוד על מיני הגפן ולא על זולתם, וכרם יכלל גם עצי זית, כמי שכתוב: ״ויבער מגדיש ועד קמה וע׳ כ׳ ז׳.״ ואמרו רבותינו: ״אמ׳ רב פפא כרם זית איקרי סתמא לא

איקרא.״ ואמר ״מגפן היין״ משום שכיון ביחוד לגפן, לא לזולתו. ועליו אינם אסורים על הנזיר ואינם אסורים בערלה ונטע רבעי; אבל עלי עץ אשרה אסורים, כמו שאמרו: ״העלים והלולבין מגפנים ומסמדר מותרין בערלה וברביעי ובנזיר ואסורין באשרה.״ ואם שתה הנזיר יין משקלו כׄהׄ דרכמונים ומעלה צריכים להלקותו, כמו שאמרו: ״אמ רׄ אלעזר עשר רביעיות הן נקיט רב כהנא בתריה חמש סומקאתא וחמש חיוראתא חמש סומקאתא מאי ניהו נזיר ועשי הפסח הורו ונכנס ומתים נזיר רביעית יין לנזיר עושי הפסח דאמׄ רב יהודה אמׄ שמואל ארבעה כוסות הללו צריכין שיהיו בהן כדי רביעית שהורו שתה רביעית יין לא יורה ונכנס שתה רביעית יין ונכנס למקדש חייב מיתה ומתים דתניא מנין לרביעית דם שיצאה משני מתים שיהא מטמא באהל שנׄאׄ ועל כל נפשות מת לא יבׄ חמש חיוראתא חלת נזיר ומצורע שנפסלו בשבת חלת רביעית שמן לחלה נזיר רביעית שמן לנזיר מצורע רביעית שמן למצורע שנפסלו דתנן ושאר כל המשקין פוסלין את הגויה ברביעית בשבת דתנן ושאר כל המשקין ברביעית ושאר כל השפוכים ברביעית להוצאת שבת ותו ליכא והאיכא מי רביעית נוטלין ממנו לידים לאחד ואפילו לשנים בפלוגאתא לא קא מירי והאיכא היה מביא פילי של חרס ונותנין לתוכה חצי לגׄ מים מן הכיור ורׄ יהודה אומׄ רביעית בפלוגאתא לא קא מירי והאיכא כמה מים נותנין לתוכה כל שהוא רׄ זכאי אומׄ רביעית בפלוגאתא לא קא מירי והאיכא מקוה בר מההיא דבטלוה רבנן.״

19 a

והבאורים של הענינים האלה ארכים, ואנחנו נקצר אותם, משום שבדעתנו להרחיב בבאור הקצבות, רצוני לומר השיעורים, בספר שניחד לזה. ואמרו בענין הזה ובדבר הוספת המלקות בשבילו: ״חייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן ועל החרצנים בפני עצמן ועל הזגין בפני עצמן.״ ״אמר רבא אכל חרצן לוקה שתים משום חרצן ומשום מכל אשר יעשה מגפן היין וזג לוקה שתים חרצן וזג לוקה שלש משום חרצן ומשום זג ומשום כל אשר

יעשה מגפן היין.״ ועוד: ״ר׳ אלעזר בן עזריה אומ׳ אינו חייב עד שיאכל שני חרצנין וזגן.״ החרצן הוא הקליפה, והזג הוא הגרעין שבתוך הענב, כמו שאמרו: ״אילו הן החרצנין ואלו הן הזגין החרצנין אילו החיצונין והזגין אילו הפנימיים דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומ׳ כדי שלא תטעה כזוג של בהמה החיצון זוג והפנימי ענבול.״ ואמרו בדבר משרת ענבים: ״משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין אסור.״

המצוה השניה ממנו.

אסור לו לנזיר לגלח את שער ראשו בעת נזירותו וצריך הוא לגדלהו, כמו שכתוב: ״כל ימי נדר נזרו וג׳.״ ורבותינו אמרו שזמן הנזיר אינו פחות משלשים יום, כמו שאמרו: ״סתם נזירות שלשים יום אמר הריני נזיר אחת גדולה הריני נזיר אחת קטנה אפילו מיכן ועד סוף העולם נזיר שלשים יום הריני נזיר ויום אחד הריני נזיר ושעה אחת הריני נזיר אחת ומחצה הרי זה נזיר שתים הריני נזיר שלשים יום ושעה אחת נזיר שלשים ואחד יום שאין נוזרין שעות.״ ואם אמר בנדרו: ״הרי שמתי מספר ימי נזירותי כמספר שער ראשי או כמספר גרגירי החול והעפר״ צריך להיות נזיר כל ימי חייו, כמו שאמרו: ״הריני נזיר כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים הרי זה נזיר עולם ומגלח אחת לשלשים יום.״ ואם אמר כמספר ימות השנה חיב להיות נזיר לכל יום ממנה שלשים יום, כמו שאמרו: ״הריני נזיר כמנין ימות השנה מונה נזירות כמנין ימות השנה אמ׳ ר׳ יהודה מעשה היה וכיון שהשלים מת.״ וצריכים להוסיף גם

19 b

יתר הכלים שמשירים בהם את השער אל ענין ״תער לא יעבר על ראשו.״ ואם נפל מקצת שערו, משום שחפף את המקום ההוא או שספספו בחזקה, אין בכך כלום, כמו שאמרו: ״נזיר בין שגלח בין בזוג ובין בתער או שספסף כל שהוא חייב נזיר חופף ומספסף אבל לא סורק ר׳ ישמעאל אומ׳ לא יחף באדמה מפני שהיא משרת את השער.״ ואם היה נזיר עולם מותר לו להקל את שערו כשהכביד עליו ולתת כפרו קרבן שיקריב, כמו שאמרו: ״נזיר עולם הכביד שערו מקל בתער ומביא שלש בהמות.״ ואם נראתה בנזיר צרעת טמאה צריך לגלח את כל שער ראשו ביום טהרתו, אף על פי

שעדין לא מלאו ימי נזירותו, כמו שאמרו: "נאסר הנזיר בשלש מצות מלשתות יין ומלגלח ומלטמא למתים והותר בשתים מהם מצוה לגלח תגלחת מצוה וליטמא על מת מצוה." ומן הזמן שעבר לנזירותו יפלו שלשים יום, כמו שאמרו: "והתגלחת אינה סותרת אילא שלשים יום ואינן חייבין עליה קרבן." וענין "עד מלאת הימים" כשהיה לזמנו זמן קצוב לא נזיר עולם. ודבריו "גדל פרע שער ראשו" כונתם שהיה איש שעיר; ואם היה קרח חיב ביתר דיני הנזירות, כמו שאמרו: "כי נזר אלהיו על ראשו בין שיש לו שער ובין שאין לו שער." ומי שרומז בחיובי הנזירות עליו, אף על פי שבטא מלים שכונתם סתומה, חיב להיות נזיר, מאחר שהמלים שהוציא מפיו ענינן נזירות, כמו שאמרו: "כל כנויי נזירות כנזירות האומר איהא נזיר הרי זה נזיר איהא נאה נזיר נזיק נזיח ופזיח הרי זה נזיר הריני בזה הריני מסלסל הריני מכלכל הריני עלי לשלח פרע הרי זה נזיר הרי עלי כצפרים ר̇ מאיר אומ̇ נזיר וחכמ̇ אומ̇ אינו נזיר." ואם רמז ברמיזה לדבר הרומז לרמיזה הזאת אינו חיב בחיובי הנזיר, כמו שאמרו: "בית שמאי אומ̇ כינויי כינויים אסורים ובית הילל אומ̇ כינויי כינויין מותרין." "היכי דאמי כינויי כינויין דנזירות תיני רב̇ יוסף מנזיקנא

20 a

מנזיהנא מיפזאנא." **המצוה השלישית ממנו.** אסור לו לנזיר להכנס במקום שיש שם מת, כמו שכתוב: "כל ימי הזירו ליי̇ ע̇ וג̇." מותר לו לנזיר להתעסק בקבורת מת מצוה כשאין אחר שמותר לו לקברו, כמו שאמרו: "כהן גדול ונזיר אינן מיטמאין לקרובותיהן היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה ר̇ אליעזר אומ̇ יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר וחכמ̇ אומ̇ יטמא נזיר ואל יטמא כהן גדול אמ̇ להו ר̇ אליעזר יטמא כהן גדול שאינו מביא קרבן על טמאתו ואל יטמא נזיר שהוא מביא קרבן על טמאתו אמרו לו יטמא נזיר שקדושתו קדושת שעה ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם." ואמרו: "איזה הוא מת מצוה כל שאין לו קוברים קורא ואחרין עונין אתו אין זה הוא מת מצוה." ואל האסור לגעת במת יתוסף גם האסור

לגעת בדמו שמשקלו חמשים דרכמונים ומעלה; ויטמא גם על ידי חלק מן המת ששעורו כזית ומעלה, כמו שאמרו בענין הזה וזולתו: "על אילו טמאות הנזיר מגלח על המת ועל כזית מן המת ועל כזית נצל ועל מלוא תרוד רקב ועל השדרה ועל הגלגלת ועל איבר מן המת ועל איבר מן החי שיש עליהם בשר כראוי ועל חצי קב עצמות ועל חצי לג דם ועל מגען ועל משאן ועל אהלן ועל עצם כשעורה." ואת המאמר הזה נבאר במצוה השניה מן הספר התשעה עשר. ואמרו בבאור "הרקב": "תנו רבנן איזה הוא מת שיש לו רקב מת שנקבר ערום בארון של שיש על גבי רצפה של אבנים זה הוא מת שיש לו רקב ואיזה הוא מת שאין לי רקב נקבר בכסותו בארון של שיש על רצפה של אבנים זה הוא מת שאין לו רקב אמ׳ עולא אין רקב אילא הבא מן הבשר ומן הגידים ומן העצמות." ואמרו: "תנו כל שבמת מטמא חוץ מן השנים ומן השער והצפורן ובשעת חבורן הכל טמא." ומצות הנזיר אינה חובה בזמן הזה. ההוכחה לזה היא דברי רבותינו: "כל נזיר עד שלא חרב בית המקדש נזיר משחרב בית המקדש אינו נזיר." נשלם באורנו של שלש המצות שנזכרו למעלה.

20 b

החלק הכולל שלש מצות עשה.

המצוה הראשונה ממנו. הנודר מְצֻוֶּה לשלם את נדרו, כמו שכתוב: "מוצא שפתיך תשמר וע׳ וג׳." המלה "ועשית" ענינה שצריכים לזרזו לעשות מה שנדר, והכונה בזה שבית דין חיבים לזרזו לעשות כדבריו כשידעו שיש בידו היכלת לעשותם, כמו שאמרו: "ועשית הרי זו אזהרה לבית דין שיעשוך." ואמרו בבאור הענין הזה: "כאשר נדרת זה נדר לי״ אלהיך אלו ערכין וחרמים והקדש נדבה זו נדבה אשר דברת זו הקדש ובדק הבית בפיך זו צדקה." וכבר בארנו זה בספר הראשון.

המצוה השניה ממנו. איש שנדר נדר לי״ או נשבע שבועה לאסר אסר על נפשו מצוה לבל יחל דברו, אלא יעשה ככל היוצא מפיו, כמו שכתוב: "איש כי ידר נדר לי״ או השׁ וג׳." בר דעת חיב לשלם את נדרו אף על פי שלא היה אילא יב׳ שנה ויום אחד

בעת שנדר. ואם לא ידע מה שנדר ואינו בר דעת אין הנדר חל עליו. ואם היה מספר שנותיו פחות משתים עשרה שנה ויום אחד, אף על פי שהוא בר דעת, אינו חיב בנדרו גם אם יכול לקימו. אבל אם היה בעת שנדר בן שלש עשרה שנה ויום אחד ומעלה, והיה בר דעת, ויש לאל ידו לעשות מה שנדר, ואמר: "אין לי שום הבחנה ומושג במי שנדרתי לו ולא אדענו," חיב לשלם את נדרו, כמו שאמרו: "בן יב̇ שנה ויום אחד נדריו נבדקין בן יג̇ שנה ויום אחד נדריו קימין ובודקין כל שלש עשרה קודם הזמן הזה אף על פי שאומרין יודעין אנן לשם מי נדרנן ולשם מי הקדשנן אין נדריהן נדרין ואין הקדישן הקדש לאחר הזמן הזה אף על פי שאומרין אין אנן יודעין לשום מי נדרנן ולשום מי הקדשנן נדריהן נדרים והקדישן הקדש." ודבריו "כי תדר נדר ליי" כונתם שהנדר יהיה ברור ומובן, ושצריך לצרף אליו שם אלהים, ולהזכיר את התנאי אם היה הנדר על תנאי. ודוקא כשהיה הענין שנדר אפשר; אבל אם לא היה אפשר, אין הנדר חל עליו, כמו שאמרו: "את שהסמיך את נדרו בדבר שאיפשר

21 a

לו הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר." והמפרש את נדרו והרומז אליו שום בנדר, כמו שאמרו: "האומר קונם קונח קונס הרי אילו כנויים לקרבן חרק חרך חרף הרי אילו כינויין לחרם נזיק נזיח ופזיח הרי אילו כינויין לנזירות." ואם היתה הרמיזה רמז אל הרמיזה הזאת, אינו חיב לעשות את נדרו, כמו שאמרו: "בית שמאי אומ̇ כינויי כינויין אסורין ובית הילל אומ̇ כינויי כינויין מותרין היכי דאמי כינויי כינויים תיני רב יוסף מקנימנה מקניחנא מקניסנא כינויי כינויים דחרם תיני רב יוסף טפשא חרקיא חרכיא חרפיא כינויי כינויים דנזירות תיני רב יוסף מנזיקנא מנזיחנא מפזחנא." וגם בשבועות דבריהם כך, כמו שאמרו: "כינויי כינויים דשבועה היכי דאמי שבואל שבותאל שקוקאל שבואל בן גרשום משמע אילא שבובאל שבותאל שקוקאל אמ̇ שמואל שיבתא לא אמ̇ כלום אשקיקא לא אמ̇ כלום קרנאסא לא אמ̇ כלום." והשבועה לבלי עשות דבר או לעשותו והרמז אל הדבר שום בדיני שבועה, כמו שאמרו: "שבותא שקוקה נדרה

במוהה הרי אילו כינויים לשבועה." והנדרים והשבועות חלים על הנודר והנשבע רק כשהמלים מתאימות לכונתו, כמו שאמרו: "עד שיהא פיו ולבו שוים." "לאסר אסר על נפשו"— שבועה המתכונת לעצר את הנפש, ולהמנע מעשות דבר שמותר לעשותו, ולא שיתיר על ידי זה דברים האסורים עליו, כמו שאמרו: "איזה הוא אסר כיום שחרב בית המקדש כיום שמת בו פלוני הרי עלי שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין." ועוד: "יכול נשבע לאכל נבלות וטרפות ושקצים ורמשים קורא אני עליו ככל היוצא מפיו יעשה תלמ׳ לומ׳ לאסר אסר על נפשו לאסור אתה מותר ולא להתיר את האסור." ואסור לגזר על אחרים כמו שגוזר עליו, כמו שאמרו: "על נפשו הוא אוסר ואינו אוסר על אחרים." ואם נשבע על דבר שאי אפשר לעשותו, צריכים להלקותו על שנשבע

21 b

על דבר שאין לאל ידו לעשותו, כמו שאמרו: "אמ׳ ר׳ יוחנן נשבע שבועה שלא יישן שלשה ימים מלקין אותו ויישן לאלתר." ואם נדר שלא יאכל דבר פלוני משום שהוא מזיק לו, ולא היה מזיק לו, אלא מועיל לו, נדרו בטל, כמו שאמרו: "קונם בצל שני טועם שהבצל רע ללב אמרו לו והלא כופרי יפה ללב הותר בכופרי ולא בכופרי בלבד הותר אילא בכל הבצלים מעשה היה והתירו ר׳ מאיר בכל הבצלים."

ואם נדר שלא ידור בבית כמו שהוא, אסור לו לדור בו וגם בעליה אשר עליו, כמו שאמרו: "הנודר מן הבית מותר בעלייה דברי ר׳ מאיר וחכמ׳ אומ׳ עליה בכלל בית הנודר מן העליה מותר בבית." ואם נדר שלא יאכל בשר אסור גם בכבד ובטחול ובקרבים, כמו שאמרו: "הנודר מן הבשר אסור בכל מיני בשר ואסור בראש וברגלים ובקנה ובכבד מפני שהן קרבים ואסור בעופות ומותר בדגים וחגבים." ואם נדר שלא יאכל צלי ולא כון במחשבתו לכל צלי, אסור בבשר צלוי, אבל אם אמר "מה שֶׁיִּצָּלֶה," אסור בכל צלי. וכיוצא בזה האמירה בדבר המליח, אינו אסור אילא במליח של דג. אבל אם אמר "כל מה שימלח" אסור בכל מליח. והטעם שבשבילו נאסר האיש הזה בכל דבר, משום שהאיש הזה היה משתמש הרבה בדבר שהוא רוצה לאסר על עצמו בנדר, כמו שאמרו: "הנודר מן הצלי

אין אסור

אילא בצלי של בשר דבֿ רֹ יהודה צלי שני טועם אסור בבל הצלויין מן המליח אין אסור אילא מן המליח של דג מליח שני טועם אסור בכל המלוחין.״ ודבריו ״לא יחל דברו״ כונתם שצריך לעמד בדבורו עד כמה שאפשר בזמן המיחד אם קבע לו זמן; ואם סתם דבריו צריך להקדים ולעשותו כדי שלא יעצרנו שום מעצור. וכבר בארנו זה בספר הראשון. וענין ״לא יחל דברו״ יכלל גם כן הפרה; ואסור לנודר להפר נדרו, אף על פי שהוא בעצמו חכם, אבל איש אחר יפרנו, כמו שאמרו: ״לא יחל דברו שלא יעשה דבריו חולין הרי שהיה חכם לא יפר

22 a

לעצמו והדין נותן אם מפר לאחרים לא יפר לעצמו תלמֹ לומֹ לא יחל דברו.״ ועוד: ״הוא אינו מיחל אבל אחרים מיחלין לו.״ ואמרו עוד: ״דבריו אינו מיחל אבל מיחל חפצי שמים.״ ודבריו ״ככל היוצא מפיו יעשה״ כונתם שחיב לעשות נדרו, אם מותר לנדר כמוהו ואפשר לעשותו.

המצוה השלישית ממנו. נדרי הנשים הבוגרות ושאינן בוגרות, והן חמשה מינים.

נערה בבית אביה שלא בגרה ושלא נשאה. נערה שנתארסה.

אשה שֶׁנִּכְנְסָה לבעלה. אלמנה וגרושה.

הראשונה מהן. כל אשה שנדרה נדר או אסרה אסר בבית אביה בעודה נערה, ואביה שמע והחריש לה, מְצֻוָּה שכל נדריה ואסריה שנדרה ושאסרה על נפשה יקומו. אבל אם הניא אותה ביום שמעו זה, כל נדריה ואסריה לא יקומו ויי׳ יסלח לה, כי הניא אביה אותה, כמו שכתוב: ״ואשה כי תדר נדר לֿ וגֿ ושמע אביה את נדרֹ וגֿ ואם הניא אביה אותֿ וגֿ.״ והזמן שמותר לנערה לנדר נדר שהיא חיבת לעשותו גם אם לא נבדק שכלה, הוא שתים עשרה שנה ויום אחד ומעלה, ובלבד שאין בשכלה פחת או פגם. ובת עשתי עשרה ומטה אין נדרה קים׳ ואם מלאו לה עשתי עשרה שנה, ונדרה, צריכים לבדק את מדת שכלה בכל השנה השתים עשרה; אם היה שכלה בריא ושלם יפר אביה נדריה, אם רצה בזה; ודוקא כשהביאה שתי שערות שחורות במקום הערוה. ואם החריש לה,

יקום נדרה. ואם היתה בעלת דעת קלה, נדרה לא יקום. ובת דעת שמלאו לה שתים עשרה שנה ויום אחד ומעלה, שטענה שלא ידעה לשום מה נדרה בזמן ההוא, ולפיכך לא תקים אותו, החובה עליה לעשות מה שנדרה, אם יש לאל ידה. ובת עשתי עשרה שנה ומטה

22 b

שאמרה שידעה לשם מי נדרה, אין חובת נדר חלה עליה, כמו שאמרו: "בת י״א שנה ויום אחד נדריה נבדקין בת שתים עשרה שנה ויום אחד נדריה קימין ובודקין כל שתים עשרה בן י״ב שנה ויום אחד נדריו נבדקין י״ג שנה ויום אחד נדריו קימין ובודקין כל שלש עשרה קודם לזמן הזה אף על פי שאמרו יודעין אנן לשם מי נדרנן ולשם מי הקדישנן אין נדריהם נדרים ואין הקדשן הקדש אחר הזמן הזה אף על פי שאמרו אין אנן יודעין לשום מי נדרנן ולשום מי הקדשנן נדריהן נדרים והקדישן הקדש." וכיון שברור ומובן שדברי רבותינו "בת י״ב שנה ויום אחד נדריה קימין ובודקין כל י״ב" הם דברים שיש לסמך עליהם ואין בהם ספק, מוכח כי ששה החדשים שהזכיר שמואל בדבריו "אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד" מתכונים אל החצי השני מן השנה השתים עשרה, וכי הבדיקה במשך השנה השתים עשרה על שני אופנים: בחצי הראשון שואלים אותה לשם מה נדרה ולמי הנדר, ובחצי השני שואלים אותה על הדבר הזה ובודקים אותה בדבר סימני הבגרות, כגון צמיחת שערות שחורות במקום הערוה, לכל הפחות שתי שערות, כיון שהדבר הזה אפשר בנערות ששנותיהן עשתי עשרה וחצי, כמו שאמרו: "תינוקת שהביאה שתי שערות חיבת בכל מצות האמורות בתורה." ואם הביאה שתי שערות חיבת היא בכל מה שנדרה אם אפשר לעשותו, אף על פי שאביה לא רצה בזה. אבל אם עדין לא הביאה שתי שערות, מותר לאביה להפר נדריה במשך השנה השתים עשרה. ואמרו רבותינו: "משל משלו חכמ׳ באשה פגה בוהל וצמל פגה עודה תינוקת בוהל אילו ימי הנעורים ובזו ובזו אביה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפר נדריה צמל בזמן שבגרה אין לאביה בה רשות." והנערות נקראות גם כן תינוקות מיום שנולדו עד שהביאו שתי שערות במקום הערוה, כמו שאמרו: "תינוקת בת יום אחד מטמאה בנדה." ועוד אמרו: "האב אינו מפר בבגר." ויש

23 a

סוברים כי ששה החדשים שהזכיר שמואל הם אחרי השנה השתים עשרה; ומה שאמרנו לפני זה מספיק להוכיח שנכוחה דעתנו שהזכרנו. ובאור הנדר והאסר במצוה הזאת וגם במצוה הקודמת שוה, אין הבדל ביניהן. ואמרו רבותינו: "ואסרה אסר אין אסר אילא שבועה וכן הוא אומׄ או אסרה אסר על נפשה בשבועה." ודבריו "ושמע אביה" מוציאים את החרש, כמו שאמרו: "להוציא את החרש." "והחריש לה"— אף על פי שידע את הנדר שנדרה בתו. ואם חשב שהנודרת היתה אחרת, ואחר כך הברר לו שזו בתו, הרשות בידו להפר אותו בזמן שנודע לו, כמו שאמרו: "שאם נדרה בתו ואמר סבור הייתי שהיא אשתי הרי זה יחזור ויפר שנׄ והחריש לה עד שיהא מתכוין לה." ואם החריש לה שעה אחת, או הרשה לה, ואחר כך נראה לו לחזור מדעתו, אסור לו לעשות כן, כמו שאמרו: "וקמו כל נדריה וכל אסר וגׄ שאם נדרה וקיים וחזר והפר שומע אני יהא מופר מה אני מקיים וקמו כל נדריה עד שלא יפר או אף משיפר מה אני מקיים והפר את נדריה עד שלא קיים או אף משיקיים תלמׄ לומׄ יקום מגיד הכתוב שכל נדר שאם קיים שעה אחת אינו רשאי להפר." ואם הרשה לה לעשות נדרה או קים אותו, ואחר כך נראה לו לשנות את דעתו, מותר לו לעשות כן, כמו שאמרו: "בעי רבה קיים ומופר ליכי בבת אחת מה הוא תא שמע דאמׄ רבא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו חייב." ואם הרשה לה זמן שעה אחת, הנדר קים, כמו שאמרו: "נימי קיים ליכי שעה ואני מפיר ליכי לאחר שעה כמאן דאמׄ לה קיים ליכי לעולם." וכונת "ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וגׄ" שגער בה ביום ששמע או שהוגד לו שנדרה; ואם הוגד לו או שמע שנדרה קודם שעבר היום, והחריש עד אחרי שעבר היום, יקום נדרה, כמו שאמרו: "הפרת נדרים כל היום כאיזצד נדרה בלילי שבת מפר בלילי שבת והשבת עד שתחשך נדרה עם חשכה מפר עד שלא תחשך שאם חשכה ולא הפר אין יכול להפר

23 b

תניא הפרת נדרים כל היום ר׳ יוסי בר יהודה ור׳ אלעזר בר ר׳ שמעון אומ׳ מעת לעת אמ׳ ר׳ שמעון בן פזי אמ׳ ר׳ לוי אין הלכה כאותו הזוג." והארוסה — אם הניא אותה הארוס ביום ששמע או שהוגד לו, נדריה ואסריה לא יקומו. ואם החריש לה, יקומו עליה, כמו שכתוב: "ואם היו תהיה לאיש וג׳ וג׳ ושמע אישה וג׳ ואם ביום שמוע א׳ וג׳." והראיה שהאשה הזאת היא ארוסה, לא נשואה, דבריהם: "ואם היו תהיה לאיש זו ארושה." ואם כנסה כשהיא בוגרת ועליה נדר שיש לו ממנו צער, והוא מן הנדרים שאסור לו להפרם, ורצה לגרש אותה בשביל זה, יתן לה את הכסף שהביאה, לא את כתובתה, כמו שאמרו: "כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה." וכונת דבריו "ונדריה עליה" נדר שלא הופר ושלא הוקם, כמו שאמרו: "ונדריה עליה נדרים שלא הוקמו ושלא הופרו." ומותר לבעל לומר לאשתו בעת שתנשא לו: "אני כבר הפרתי כל נדריך שנדרת" — והדברים אמורים בנדרים שמותר להפרם —, כמו שאמרו: "וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומ׳ לה כל נדרים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי הרי הן מופרין לכשתכנס לרשותו אין יכול להפר." ואם נדרה כשהיא ארוסה, קודם שבגרה, שניהם, האב והבעל, יפרו אותו, כמו שאמרו: "נערה המארשה אביה ובעלה מפירין נדריה הפר האב ולא הפר הבעל הפר הבעל ולא הפר האב אינו מופר." ואסור לאב להפר נדר בתו אחרי שבגרה, כמו שאמרו: "יפה כח הבעל מכח האב שהבעל מפר בבגר ואין האב מפר בבגר." "ושמע אביה וג׳ ביום שמע א׳ וג׳" — הדברים הללו שוים לדברים שקדמו "ושמע וג׳ והניא א׳ וג׳," וגם באורם שוה. "ויי׳ יסלח לה" — כונתו שיסלח לה אם עשתה את הנדר אחרי שידעה שהנו מופר, כמו שאמרו: "הרי שנדרה ובטל לה והלכה ועשתה מזידה מנין שצריכה סליחה תלמ׳ לומ׳ ויי׳ יסלח לה." ודין הנשואה בדבר נדרה והפרו כדין הארוסה, כמו שכתוב: "ואם בית אישה נדרה וג׳ ושמע אביה וג׳ ואם הפר יפר וג׳." וכונת דבריו "כל נדר וכל שבועת אסר וג׳" שהבעל מפר נדרי אשתו כמו שיפר נדרים של ארוסה בוגרת קודם שנשאת, וכמו שהזכרנו במה שקדם. ודבריו "כל נדר וכל שבועת אסר וג׳" רומזים אל נדרים שיש בהם ענוי נפש או ענוי הגוף, או שניהם כאחד, כגון שלא תכנס למרחץ ושלא תתקשט ושלא תְשַׁמֵּש לו במטה

24 a

ושלא תאכל בשר ופרות ושלא תשרת אותו, וכיוצא בזה, דברים שיש בעזיבתם ענוי נפש או ענוי הגוף, כמו שאמרו: "ואילו נדרים שהוא מפר נדרים שיש בהן עינוי נפש אם ארחץ אם לא ארחץ אם אתקשט ואם לא אתקשט." ואמרו: "אין לי אילא דברים שיש בהן עינוי נפש דברים שבינו לבינה מנין תלמ׳ לומ׳ אלה החקים אשר צוה יי׳ את משה בין איש לאשתו." והתוספתא אומרת: "כל שיש בו עינוי נפש בין בינו לבינה ובין בינה לבין אחרים יפר דבר שאין בו עינוי נפש בינו לבינה יפר בינו לבין אחרים לא יפר כאיזצד קונם שני טועם לפי אבה ולפי אביך לפי אחיך ולפי אחי שאני מטילה לבקרך אין יכול להפר מפני שבינה לבין אחרים שלא אכחול ושלא אתקשט ושלא אשמש לך מטתי יפר מפני שבינו לבינה שלא אמזוג לך את הכוס שלא אדיח לך את רגלך שלא אציע לך את המטה אין צריך להפר וכופה על כרחה רבן גמליאל אומ׳ יפר משום שנ׳ לא יחל דברו." ואם נדרה שלא תאכל פרות מדינה פלונית, נדרה קים, מפני שתוכל לאכל פרות מדינה אחרת; וכן אם נדרה שלא תאכל את המאכלים שימכר פלוני, משום שתוכל לקנות מאחר. ואם המין ההוא לא ימצא אלא אצל המוכר ההוא, מותר להפר, כמו שאמרו: "אילו הן נדרי עינויי נפש אמרה קונם פרות העולם עלי הרי זה יפר פרות המדינה זו עלי יביא לה פרות ממדינה אחרת פרות חנוני זה עלי אינו יכול להפר אם לא היתה פרנסתו אילא ממנו הרי זה יפר." ואם נדרה שלא תאכל דבר אלא מה שבעלה מאכיל אותה, והיה עני, צריכים לקים נדרה, משום שתוכל לאכל דברים המותרים לעניים, כמו שאמרו: "קונם שני נהנה לבריות אין יכול להפר ויכולה היא להנות בלקט ובשכחה ובפיאה." ואם בעל או אב לא ידע שיי׳ יתברך התיר לו להפר נדר אשתו ובתו, ואחר כך נודע לו הדבר הזה, יכול להפר ביום שנודע לו; ואם שמע אותה נודרת ולא ידע שזה נדר, ואחר כך נודע לו הדבר, יכול להפר ביום הוּדַע לו, כמו שאמרו: "יודע אני שיש נדרים אבל איני יודע שיש מפירים יפר יודע אני שיש מפירים אבל איני יודע שזה נדר ר׳ מאיר אומ׳ לא יפר וחכמ׳ אומ׳ יפר." ואם נדרה שלא תאכל דבר מהדברים במשך חדש ימים, למשל, והתיר לה שבוע אחד,

24 b

הפר על ידי זה את נדרה, כמו שאמרו: "ואם הפר יפר אותם ולא מקצתם." ואם נדרה שלא תאכל שני מיני מאכל, והתיר לה לאכל אחד מהם, גם המין השני מותר לה. ואם קים את נדרה באחד מהם יקום גם במין השני, אם אסרה אותם עליה כאחד, כמו שאמרו: "נדרה מן התאנים ומן הענבים הפר לה הבעל לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים כלו מופר קיים לה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים כלו קיים אימתי בזמן שהוא נדר אחד אבל אם אמרה תאנה שני טועמת ועוד ענבה ונשאל לחכם והתיר לה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים אסר לה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים הפר לה בעלה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים קיים לה לתאנים ולא לענבים לענבים ולא לתאנים הקיום במקומו וההפר במקומו." ועוד אמרו: "נדר שהותר מקצתו הותר כלו." ואיש שרצה להפר נדרי בתו, ונדרה אשתו, וסבר שזו היא בתו, והפר לה, הנדר קים, וצריך לחזור ולהפר נדר אשתו, אם רצה; והוא הדין אם רצה להפר נדר אשתו, ובתו היתה הנודרת, כמו שאמרו: "נדרה אשתו סבור שנדרה בתו נדרה בתו סבר שנדרה אשתו נדרה בנזיר סבור שנדרה בקרבן נדרה בקרבן כסבור שנדרה בנזיר נדרה מן התאנים סבור מן הענבים נדרה מן הענבים סבור שנדרה מן התאנים הרי זה יחזור ויפר." ואם שמע ביום השבת שנדרה, צריך להפר נדרה במלים שהנן שונות מאלה שישתמש בהן לבטל נדר בימות החול; למשל, יאמר לה: "אכלי מן הדבר הזה שנדרת לבלי אכל ממנו." ובתנאי שיפר את נדרה בלבו, וזה הוא כאלו אמר: "אני כבר הפרתי נדרך," כמו שאמרו: "מפירין נדרים בשבת לא יאמר אדם לאשתו בשבת מופר ליכי מבוטל ליכי כדרך שאומר לה בחול אילא אומר לה טלי אכלי טלי שתי הרי זה נדר בטל ובטל מאליו אמ׳ ר׳ יוחנן וצריך שיבטל בלבו." ורבותינו שמו הבדל בין המלים שבהן יפר הבעל שבועות אשתו ונדריה ובין המלים שבהן יפר החכם, ואמרו: "אמ׳ ר׳ יוחנן חכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם לא אמר ולא כלום בעל אומ׳ מופר ליכי מבוטל ליכי וחכם אומ׳ שרי ליכי אבל איפכה לא בעל מפר ואין חכם מפר חכם מתיר ואין בעל מתיר." ואלמנה וגרושה — כל

25 a

אשר אסרה על נפשה יקום עליה, כמו שכתוב: "ונדר אלמנה וגרושה וג." ואם היו בעולות בעל, וכבר כנסו, חיבות הן לקים את כל נדריהן ואסריהן, כמו שאמרו: "ונדר אלמנה וגרושה מן הנשואין ולא מן האירושין." ואם אלמנה או גרושה מן הנשואין נדרה נדר לאחר שיעברו שלשים יום, וקודם שעבר הזמן נשאת וכנסה, אין לבעלה להפר נדרה, כמו שאמרו: "ונדר אלמנה וגרושה יקו׳ עליה כאיזצד אמרה הריני נזירה לאחר שלשים יום אף על פי שנשאת בתוך שלשים יום אינו יכול להפר." ואם אמרה לבעלה נדרתי שאעשה כזה וכזה לאחר שלשים יום מן היום הזה, והפר לה בעלה, ולאחר כך נתארמלה או נתגרשה, ההפר במקומו עומד, כמו שאמרו: "נדרה והיא ברשות הבעל והפר לה ואמרה הריני נזירה לאחר שלשים יום אף על פי שנתארמלה או שנתגרשה בתוך שלשים יום הרי זה מופר נדרה בו ביום ונתגרשה בו ביום אינו יכול להפר זה הכלל כל שיצאה לרשות עצמה שעה אחת אינו יכול להפר." ואם היה לאלמנה יבם אחד יוכל להפר נדריה ואסריה, אבל לא כשהיו לה שני יבמים, כמו שאמרו: "שומרת יבם בין יבם אחד ובין שני יבמין ר׳ אליעזר אומ׳ יפר ור׳ יהושע אומ׳ לאחד ולא לשנים ר׳ עקיבא אומ׳ לא לאחד ולא לשנים." והלכה בזה כר׳ יהושע. נשלם באורנו של החלק השלישי הכולל עשתי עשרה מצות שנזכרו למעלה.

הספר החמישי מן המצות בדבר טמאות מיחדות שחבר ראש כלה חפץ בן יצליח, בדבר משא ומגע בפגרי בהמות מיחדות, וכיוצא בזה, כולל תשע מצות עשה הנוהגות בכל זמן ומקום.

המצוה הראשונה ממנו.

מי שנגע בנבלות הבהמות והחיות הטמאות צריך להיות טמא עד הערב. ואם נשא אותן יטמא הוא ובגדיו. ושניהם יהיו בטמאתם אחרי הטבילה והכבוס עד הערב, כמו שכתוב: "ולאלה תטמאו כל הנוגע וג׳ וכל הנושא מנבלתם וג׳ לכל הבהמה וג׳ וכל הולך על כפיו וג׳ והנושא את נבל׳ וג׳." ודבריו "כל הנוגע וג׳" הם כפשוטם, כונתם שיטמא הגוף הנוגע בהם, ולא הדבר אשר עליו, כגון בגדים, וכמו שאמרו: "אין הנוגע מטמא בגדים." והנוגע בחלק מן

25 b

הדבר או בכלו שוים בתורת טמאה. והחלק של הנבלות הללו על שלשה אופנים. הראשון מהם העצמות והגידים והקרנים והטלפים, וכיוצא בהם. אם היו ערומים, בלי בשר, הנוגע בהם לא יטמא בתורת נבלה. וכן העורות, חוץ מעור החזיר ועור דבשת של גמל הרך ועור של ראש עגל הרך ועור הפרסה ועור הערוה ועור השליל ועור שתחת האליה — והעורות הללו מטמאים כבשרם; ואם עבדו אינם מטמאים. ועור האדם יטמא בין שלא עבד ובין שעבד, כמו שאמרו: "בבהמה העור והרוטב והקופה והאליל והעצמות והגידים והקרנים והטלפים מצטרפין לטמא טמאת אוכלין אבל לא טמאת נבלה." ועוד: "ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם ועור החזיר של ישוב ר̇ יוסי אומ̇ אף עור חזיר של בר עור חטארית של גמל הרך עור הפרסות ועור בית הבשת ועור השליל עור שתחת האליה וכלן שעבדן או שהלך בהן כדי עבדה טהורים חוץ מעור האדם." החלק השני בשר ששעורו אינו פחות מכזית בינוני ומעלה. וזה יטמא את הנוגע בו, כמו שאמרו: "כזית מן הנבלה." החלק השלישי אבר ששעורו פחות מכזית ומעלה שיש בו בשר ועצמות וגידים מדבקים. וזה יטמא את הנוגע בו, כמו שאמרו: "אבר כבריתו בשר גידים ועצמות." ועוד: "האברים אין להם שעור אפילו פחות מכזית מן המת ופחות מכזית מן הנבלה ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין בטמאתן." וכל הנבלה או חלק ממנה או כל אחד מהאברים המטמאם, אינם מטמאים את הנוגע בהם כשהם יבשים, אלא כשהם לחים, או כשאפשר להרטיבם במים פושרים וישובו לכמות שהיו בראשונה בזמן עשרים וארבע שעות, כמו שאמרו: "דם הנדה ובשר המת מטמאין לחים ומטמאין יבשים אבל הזוב והנועי והרוק והשרץ והנבלה ושכבת זרע מטמאין לחין ואין מטמאין יבשים ואם יכולים לשרות ולחזור לכמות שהיו מטמאין לחין ומטמאין יבשים וכמה היא שריתן בפושרים מעת לעת." ועוד: "רבן שמעון בן גמליאל אומ̇ פושרין צריכין שיהיו פושרין מעת לעת." ודבריו "וכל הנושא מנב̇ וג̇" כונתם שהנושא את הנבלות הללו יטמא הוא והבגדים שעליו, אין הבדל בין שלא היה דבר חוצץ בינו לבין הנבלה ובין שהיה דבר חוצץ. וגם רבותינו אמרו: "מלמד שהנושא מטמא בגדים." והנבלות המטמאות בין של ישוב

26 a

ובין של בר ובין אלה שיש בהן סימני טהרה ובין שיש בהן סימני טמאה, כלן שוות בתורת טמאה, כמו שאמר הכתוב: "לכל הבהמה וג׳." ודבריו "וכל הולך על כפיו" יכללו הבהמות ההולכות על כפיהן כגון הקוף והקפוד וחלדת הסנאין ואדני השדה וכלב המים, כמו שאמרו: "כל הולך על כפיו זה הקוף כל הולך להביא את הקפוד וחלדת הסנאין ואדני השדה וכלב המים." ובכלל דבריו "בכל החיה" נכלל גם הפיל, כמו שאמרו: "בכל החיה להביא את הפיל." ובדבריו "כל הנוגע בהם יטמא" ירמז אל אדם וכלים, כמו שאמרו: "כל הנוגע בהם יטמא בין אדם ובין כלים." ואם הנבלות הללו היו על כלי מלאכה או כלי בית ותחת הכלים הללו היו כלי בית או כלי מלאכה אחרים או אכל ומשקה אינו נטמא אלא הנוגע בנבלה, כמו שאמרו: "לכם הם מטמאין אינן מטמאין לא אוכלים ולא משקים ולא כלים במשא." והבאורים ששמו קדמונינו לדבר הזה יארכו, ואנחנו נקצרם בשביל אריכותם. ודבריו "וטמא עד הערב" מצריכים אותו להיות כך כדי שלא יגע בקדש, לא בזולתו מן הדברים הכלליים, כמו שאמרו: "הא כאיזצד טהור לחולין מבעוד יום ולתרומה משתחשך." ונבלות בעלי החיים השטים במים, הדומות לנבלות חיות המדבר והישוב המטמאות, אינן מטמאות, חוץ מנבלת החיה הנקראת כלב המים, כמו שאמרו: "כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא פורה מן היבוש"

המצוה השניה ממנו. מי שנגע בנבלות שרצים,

שמנה בעלי החיים, שהם החלד והעכבר והצב ומיניו והאנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת, מצוה להיות טמא עד הערב, כמו שכתוב: "וזה לכם הטמא בש׳ וג׳ והאנקה והכוח וג׳ אלה הטמאים לכם וג׳." אחרי שהמלה "שרץ" כללה את כל הסוג שב והזכיר מינים אחדים כגון החלד וג׳. וכל חלק מחלקי הבשר של השרצים הללו כשהוא נפרד, מטמא בכל מה שיטמא כלו. והשעור בזה כל מה שמדתו אינה פחותה מעדשה ומעלה, כמו שאמרו: "בעדשה מן השרץ." וכל מה שהוא פחות מן השעור הזה ויש בו בשר וגידים ועצמות מטמא ככל הנבלה כלה, אין הבדל בזה בין שפרש מן השרץ

26 b

והשרץ חי ובין שהוא מת, כמו שאמרו: "יכול הבשר הפורש מן החי יטמא תלמ׳ לומ׳ במותם מה מיתה שאין לה חילופים אף אבר מן החי שאין לה חילופים מה השרץ בשר גידים ועצמות אף אבר מן החי כבריתו בשר וגידים ועצמות." ואמרו: "אברים אין להם שיעור אפילו פחות מכזית מן המת פחות מכזית מן הנבלה ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין בטמאתן." ובדבר הדם אמרו בבארם אותו: "וזה לכם הטמא שיטמא כבשרו." ונזכיר את מיני הדם במצות וכל דם לא תאכלו בספר שאחרי הספר הזה אם ירצה השם. ובדבר העצמות, אלו שאין עליהן בשר, וכן הצפרנים והשער, אינן מטמאין, כמו שאמרו: "מנבלתם לא מן העצמות ולא מן השנים ולא מן הצפרנים ולא מן השער שלהם." ועור האנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת מטמא כשהוא בלתי מעבד — אבל לא כשהוא מעבד — כמו שתטמא הנבלה, כמו שאמרה המשנה: "ואילו שעורותיהן כבשרן עור האנקה והכוח והלטאה והחומט ר׳ יהודה אומ׳ הלטאה כחלדה וכלן שעבדן או שהולך בהן כדי עבודה טהורין חוץ מעור האדם ר׳ יצחק בן נורי אומ׳ שמנה שרצים יש להן עורות." והתלמוד א׳מ׳: "תנו רבנן הטמאים לרבות עורותיהן כבשרן יכול כולם תלמ׳ לומ׳ אלה והא אלה אכולהי כת׳ אמ׳ ר׳ למינהו הפסיק העינין וניתי התנשמת אמ׳ ר׳ שמואל בר יצחק רב תיני התנשמת." והיבשה מנבלות השרצים אינה מטמאה. אבל אם נפלה במים פושרים עשרים וארבע שעות וחזרה ללחותה הקודמת, מטמאה. והראיה לזה כבר הזכרנו במצוה שלפני המצוה הזאת בעת שהזכרנו ארבע נבלות בהמה וחיה. ואם יבשו מקצת החלקים אף על פי שהם מדבקים באחרים שעדין לא יבשו; וכן אם נשרפו מקצת החלקים ומקצתם לא נשרפו; החלק שלא יבש ושלא נשרף מטמא, אבל לא החלק שיבש ונשרף מן הנבלה, כמו שאמרו: "אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש שרץ שיבש ושלדו קימת טמא והא אנן תנן מטמאין לחין ואין מטמאין יבשים אמ׳ ר׳ זורא לא קשיא הא בכולן הא במקצתן." ועוד: "אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש שרץ שנשרף ושלדו קיימת טמא מותיבי מצאו שרוף על גבי זיתים וכן

27 a

המטלית המהוהה טהורה שכל הטמאות כשעת מציאתן אמׂ רׂ זירא לא קשיא הא בכולן הא במקצתן.״ ואם העכבר הנוצר מן העפר כבר נעשה חציו בשר ועור, ועל הנשאר עלה כסוי שנדבק בעור הבשר, וכבר יש בו תנועה, הריהו מטמא את הנוגע בו, כמו שאמרו: ״עכבר שחציו בשר וחציו אדמה הנוגע בבשר טמא ובאדמה טהור אמׂ רׂ יהושע בן לוי והוא שהשריץ על פני כלו איכא דמתני לה אסיפא רׂ יהודה אומׂ אף הנוגע באדמה שכנגד הבשר טמא ואמׂ רׂ יהושע בן לוי והוא שהשריץ על פני כלו.״ ובדבריו ״על הארץ״ רוצה לומר בעלי החיים שישנם על הארץ, ולא אלו שישנם במים, כמו שאמרו: ״אף אביא עכבר שבים ששמו עכבר תלמׂ לומׂ על הארץ להוציא את שבים.״ ואמרו: ״תנו רבנן כל שברא הקבׂה ביבשה ברא כנגדו בים חוץ מן החלדה.״ ודבריו ״הצב למינהו״ ענינם מיני הצב כגון הערוד ובן הנפילים והסלמנדרא, כמו שאמרו: ״הצב למינהו לרבות מינין של צב כגון ערוד ובן הנפילים וסמנדרא.״ ודבריו ״כל הנוגע בהם יטׂ״ מצריכים על הנוגע בהם כשהם מתים טמאת גופו, לא טמאת הבגדים שעליו. וגם רבותינו אמרו: ״אין השרץ מטמא במשא.״

המצוה השלישית ממנו. כלי בית או כלי מלאכה שנפל עליו אחד משמנה השרצים הללו לאחר מותו צריך להיות טמא, ויטבל במים; וישאר טמא עד הערב; ואחר כך יטהר, כמו שכתוב: ״וכל אשר יפל עליו מהם במתם יטמא מכל כלי עץ וגׂ.״ אחרי שפרטה המצוה הזאת ואמרה ״כלי עץ ובגד ועור ושק״ חזרה ורבתה כל הכלים שמשתמשים בהם, ואמרה ״כל כלי אשר יעשה בו מלאכה בהם,״ משום שענין דבריו ״אשר יעשה מלאכה בהם״ כונתו כלים שנגמרו, בעלי מדות קבועות, שאינם חסרים בגופם ושלמות מלאכתם, וראויים הם לדבר שנעשו בשבילו, כמו שאמרו: ״כלי עץ מאימתי מקבלין טומאה המטה והערסה משישופם בעור הדג גמר שלא לשוף טמאים רׂ יהודה אומׂ המטה משיסרג בה שלשה בתים הסלין של עץ משיחסום ויקנב ושל תמרה אף על פי שלא קינב מבפנים טמא שכן מקימין כלכלה משיחסום ויקנב ויגמר

27 b

את התלויה בית הלגינין ובית הכוסות אף על פי שלא קינב מבפנים טמא שכן מקימין הקנונים קטנים והקלתות משיחסום ויקנב הקנונים הגדולים והסיגין הגדולים משיעשה שני דורים לרחב שלהן ים נפה וכברה וכף של מאזנים משיעשה דור אחד לרחב שלהן הקופה משיעשה שתי צפירות לרחב שלה והערק משיעשה בו צפירה אחת כלי עור מאימתי מקבלין טומאה התרמל משיחסום ויקנב ויעשה את קיחותיו ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את אזניו סקורטיה משיחסום ויקנב ויעשה את ציצותיה ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את טבעותיה קיטבליה משיחסום ויקנב ור׳ יהודה אומ׳ משיעשה את קיחותיה הכר והכסת של עור משיחסום ויקנב ר׳ יהודה אומ׳ משיתפרנו וישיר בה פחות מחמשה טפחים.” ועוד אמרו: ”כלי עץ מאימתי מקבל טמאה הסנדל משיקמע והמנעל משיגוב על האמום ואם עתיד לכרכם עד שיכרכם ולשרטט עד שישרטט אסקרטיא עד שיטפטף וקיטבליא משישרטט עור העריסה שהוא עתיד לעשות לו טבור עד שיעשה לו טבור.”

פרוש. משיחסום ויקנב: מעת שיגמר מלאכת שפתיו ויחתוך מה שנשאר מן הקסמים הבולטים ממנו. כלכלה: מין סל. בית הלגינין: תיק של כוסות והדומה להן. הקנונים: קערות. והסיגין: קופות גדולות. דורין: פתילות דקות. צפירות: פתילות. הערק: מחצלת. התרמל: דומה לשק. קיחותיו: לולאות. קיטבליא: מצע של עור. סקורטיא: שלחן עור. משיגוב על האמום: משייבש על הדפוס. לכרכם: כשישימו עליו כרכם. ישרטט: יציר. ואמרו מאמר אחר כולל: ”כלי עץ אין מקבלין טמאה עד שתגמר מלאכתן כלי עצם מאימתי מקבלין טמאה משתגמר מלאכתן היו מחוסרין כסויין טמאים כלי חרש מאימתי מקבלין טמאה משיצרפנו בכבשן והוא גמר מלאכתן.” והכלים הם שני מינים, אחד מהם שיש לו תוך מחזיק אויר, והשני שיש לו שטח שאינו מחזיק אויר. ואלו שיש להם תוך, יש מהם המקבלים טמאה, ויש מהם שאינם מקבלים טמאה. ואלו שאין להם תוך יש מהם המקבלים טמאה ויש שאינם מקבלים טמאה. ויש המקבלים

28 a

טמאה בין שיש להם תוך ובין שאין להם תוך. ואלו שיש להם תוך ואינם טמאים, כגון כלי הקדש כלם, אין הבדל בין שיש להם תוך ובין שאין להם. וכן כלים שמלאו אותם דברים שהוכנו בשבילם ושאי אפשר לשאת אותם כשהם מלאים, כגון הגדולות שבשדות והתבות הגדולות ובור הספינה ששמים בו מים, וכיוצא בהם. ומהם כלי שאפשר לשאת אותו כשהוא מלא, כגון דבר שהכינוהו התינוקות לשחק בו, כגון קליפת הלפת והאתרג והדלעת והדומה להם. ואם אחד הדברים הללו יכול להתקים זמן רב, יטמא, כמו שאמרו: "כל הכלים שיש להם אחורים ותוך, כגון הכרים והכסתות והשקים והמרציפין וג." "כלי הקדש אין להם אחורים ותוך ואין להם בית הצביעה." ואמרו: "שידה תבה ומגדל וכוארת הקש וכורת הקנים ובור ספינה אלכסנדרית אף על פי שיש להם שולים שהן מחזיקין ארבעים סאה בלח שהן כורים ביבש הרי אילו טהורים ושאר כל הכלים בין מקבלין ובין שאינן מקבלין מקבלין טמאה דברי ר' מאיר ר' יהודה אומ' דרדור עגלה וקסטית מלכים ועריבת העבדן ובור ספינה קטנה וארון אף על פי מקבלין טמאים שאינן עשויים ליטלטל אילא במה שבהן ושאר כל הכלים מקבלין טהורין ושאין מקבלין טמאים אין בין דברי ר' מאיר לדברי ר' יהודה אילא ערבה של בעל הבית." ואמרו: "העשה כלים מדבר שהוא של מעמד טמא מדבר שאינו של מעמד טהור הלפת ואתרג ודלעת יבשה שחקקום תינוקות למוד בהם את העפר או שהתקינום לכף מאזנים טהורים הרמון והאלון והאגוזים שחקקום תינוקות למוד בהן את העפר או שהתקינום לכף מאזנים טמאים." ומהם מכונה שתחת מלבן בצורה מיחדה, או ספסל שהתקן להניח עליו את הרגלים, כמו שאמרו: "חמור שתחת המלבן והספסלין שתחת הרגלים טהורין כפותין שתחת הרגלים אף על פי שחקקום ומקבלין טהורים ואין בהן משום קבול." ועוד אמרו: "כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע." ומהם כלי הנעשה מעור בעל חי הנמצא במים, חוץ מזה שחבר אליו עור או

28 b

דבר אחר המקבל טמאה, בין שחברו בדבק או בחוט, או בדבר אחר. אבל כלי הנעשה מעור בעל החי הנקרא כלב המים יטמא אף על שלא חבר אליו דבר אחר, כמו שאמרו: "כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא פורה ביבוש דברי ר̇ עקיבא העושה כלים מן הגדל בים וחבר להם מן הגדל בארץ ואפילו חוט ואפילו משיחה דבר שמקבל טמאה טמא ובלבד שיחברנו כדרך חבורו לטמאה." ומהם כלי הנעשה מגללי בקר והדברים החצובים מאבנים, כגון מכונות ומוריגים והדומה להם, כמו שאמרו: "שבעת ימים קודם לשרפת הפרה מפרישין את הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ולשכת בית אבן היתה נקראת ולמה נקרא שמה לשכת בית אבן שכל מעשיה בכלי גללים ובכלי אבנים ובכלי אדמה מאי טעמא וג̇ תקינו ליה רבנן כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה דלא מקבלין טמאה כי היכין דלא ליזלזלו בה." ומהם קערות עץ שיש להן שפה וכסוי טני שהוכן לשירים הנעשה מזהב וכסף ונחשת וברזל וכיוצא בהם מן המתכות, כמו שאמרו: "הטבלה שיש לה ליזביז בכלי עץ טהורה." ועוד: "כסוי טני של מתכת של בעלי בתים רבן גמליאל מטמא וחכמ̇ מטהרין." ומהם כלים הנעשים מעצמות העופות; אבל אם חבר להם דבר המקבל טמאה, מקבלים הם על ידי זה, כמו שאמרו: "העשה כלים מעצמות העופות טהורים." ועוד: "חיבר להם מן הגדל בארץ אפילו חוט אפילו משיחה דבר שהוא מקבל טמאה טמא." ומהם כלים שהנם בשעת מלאכה שמוש לכלי אחר, ויפסקו מלהיות שמוש כשנגמרה המלאכה, כגון הכלי שמכסים בו את הצאה, והחסום, והכלי המגן מפני הדבורים, והדומה להם, אינם מקבלים טמאה. אבל אם היה הכלי מוכן לכלי אחר שלא יפרדו זה מזה לעולם, יקבל טמאה, כגון כסוי תבה וקמטרא וקמרון ותיק של מכחול, והדומה להם, כמו שאמרו: "המלקוט של בקר והחסום שלו והמדף של דבורים והמנפה הרי אלו טהורים כסוי קפסה טמא כיסוי קמטרא טהור כסוי תבה כסוי טני והמכבש של חרש וכסא שתחת

29 a

התבה והקמרון שלה והאילוגנין של ספר ובית הנגר ובית המנעול ובית המזוזה ותיק נבלים ותיק כנורות והאמום של גודלי מצנפת והמרכב של זמר ורביעין של אלית וגנוגנות העני וסמוכות המטה וטיפוס של תפילה ואמום של גודלי מסאות הרי אילו טהורים זה הכלל אמ׳ ר׳ יוסי כל המשמש משמשין של אדם בשעת מלאכה ושלא בשעת מלאכה טמא וכל שאינו אילא בשעת מלאכה טהור תיק מכחול ובית הכוחל ותיק מכתב ותרינתק והקיטבליא וסקרטיא ובית החצים ובית הפרגושות הרי אילו טמאים תיק סימפניא בזמן שהוא נותנו מלמעלה טמא ומצדו טהור תיק חללים ר׳ יהודה מטהר מפני שהוא נותנו מצדו וחפוי האלה בית הלגינין ובית הכוסות אף על פי שיש בו חמשה על חמשה טהור שאינו אילא חפוי ומשום חבורי כלים טמא." **פרוש המלים הקשות כאן.** המלקוט של בקר: המכסה את הצאה. והחסום שלו: מין רסן. המדף של דבורים: כלי המגן מפני הדבורים. והמנפה: מין רחת. קפסה: תבה שמניחים בה בגדים. קמטרא: ארון ספרים. מכבש: מין כסא. קמרון: כסוי עגל. האלגנין: תיק. האמום: דפוס. של גודלי: הטוים. ורביעין: חבלים שחורים. גנוגנת: יריעת אהל. תיק: כסוי. תרנתיק: שני כסויים. והמרכוב של זמר: המרכוב הוא כלי עשוי מעץ שמשחקים ומזמרים עליו. הפרגושות: מנורות. מכתב: קולמוס. קיטבליא: מצע של עור. סקורטיא: שלחן עשוי מעור. האלה: שריה. סמפוניא:

נבל. חלילין: מיני כנור. בית הלגינין: בקבוקים. והכלים שיש להם תוך ומקבלים טמאה, הם הכלים שאין אחד מהם נכלל במה שהזכרנו והדומה להם שיש להם תוך ואינם מקבלים טמאה; כגון כתנות ומרבדים ושמיכות וכובע ושטיח וחמת וקדרה וקערה ותבה ושדה ודוד וכיוצא בהם שיארך להזכיר את מיניהם. ושעור הבגדים התפורים המקבלים טמאה, השעור היותר פחות הוא מה שיעלה על אחד מצדי הלובש לשלשה טפחים ומעלה, כמו שאמרו: "חלוק של קטן ר׳ אליעזר אומ׳ כל שהוא

29 b

וחכמ׳ אומ׳ עד שיהא כשעור ונמדד כפול." ואמרו: "העושה חלוק אם יש בו שלשה על שלשה טמא ואם לאו טהור." והטמאה נופלת על כל הכלים שהתקנו ושנעשו לשמש אברי הגוף וכיוצא בהם, כגון אנפילא ונעל ומכנסים, שהם שרולים, וצעיפים, כמו שאמרו: "ואילו נמדדין כפולין אנפילא ופלניא ומכנסים וכובע וכיס של פונדא ומטלית שטלאה על השפה אם פשוטה נמדדת פשוטה ואם כפולה נמדדת כפולה." והכלים שאין להם תוך ומקבלין טמאה הם כגון הדפים של הנחתומים שהוכנו למאפה הלחם. אבל אלה שהוכנו בבתים ולא יחדו למלאכת הנחתומים אינם מקבלים טמאה אלא אם כן חברו לכלי אחר או שקשטו בששר או כרכם, והדומה להם, כמו שאמרו: "דף של נחתומין שקבעו בכותל ר׳ אליעזר מטהר וחכמ׳ מטמאים." ועוד: "ארובות של נחתומין טמאות ושל בעלי בתים טהורות סירקן או כרכמן טמאין." ואמרו: "מפני מה ארובות של נחתומין טמאות מפני שהן מיוחדות לכלי של בעלי בתים טהורות עד שיחזרום לכלי." ומהם עורות בעלי החיים שאינם חיים במים שעבדו וגמר בדעתו לעשות מהם כלי, כמו שאמרו: "יכול אפילו עור המצה ועור החופה במשמע תלמ׳ לומ׳ אשר יעשה מלאכה בהם יצאו עור המצה ועור החופה שלא נעשה בהן מלאכה." וענין דבריו "עור המצה" — עורות שלא נמלחו ולא הכנסו למלאכת העבוד; "ועור החופה" — עור שנמלח בלבד, כמו שאמרו: "אמ׳ ר׳ חייה בר אמי משמא דעולא שלשה עורות הן מצה חופה ודפתרא מצה דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ חופה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ." ואמרו: "עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן." ומהם מטלית שמדתה שלשה טפחים על שלשה טפחים ומעלה שדרס עליה אחד המטמא אותה טמאת מדרס, או שהוכנה לשכב עליה, או ששמים אותה

30 a

על מלוגמא ורטיה, או פחותה משלשה טפחים על שלשה טפחים שהוכנה להשתמש בה שמוש מיחד, שמשתמר בה בשביל עבודה דומה לזו, או חתיכה שמדתה

שלשה טפחים על שלשה טפחים ומעלה שנגעה במת או האהילה עליו, או שחושבים לתקן בה דבר אחר, או שק שמדתו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים ומעלה, או מצע שמדתו חמשה טפחים על חמשה טפחים ומעלה או מפץ שמדתו ששה טפחים על ששה טפחים ומעלה שדרס או ישב או שכב עליהם המטמא אותם, או שהאהילו על מת או שנגעו בו, וכיוצא בזה מן הדברים המטמאים. ואם לקח טפח על טפח ומעלה מן הדברים הללו שנזכרו לעיל, והכינו לשבת עליו, או פחות מטפח שאין משתמשים בו, אף על פי שנפחת יקבל טמאה, כמו שאמרו: "הבגד מטמא משום שלשה על שלשה למדרס ומשום שלש על שלש לטמאת מת השק ארבעה על ארבעה העור חמשה על חמשה מפץ ששה על ששה שוין למדרס ולטמא מת." ועוד: "תניא קוצע מכלם ועשה בגד למשכב אין פחות משלשה על שלשה למושב טפח ולאחיזה כל שהוא." ועוד: "ולמעמד כל שהוא." ועוד: "הבגד והשק השק והעור העור והמפץ מצטרפין דתנן המקצע מכלן טפח על טפח טמא טפח על טפח למאי חזי אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש משום ר׳ ינאי הואיל וראוי להטלית על גבי חמור." ועוד: "אין מטמא אלא המשמש את הצרך." ועוד: "עור שעשאו לתכריך אפילו כל שהוא טמא." ועוד: "שלש על שלש שנמצאת בתוך הבית טמאה שכל הבית מן המוצנע מצאה אחרי הדלת או בסוחה או פינדירן צרור בה או מחט תחובה בה או שהיתה פקוקה בסל או בקופה טהורה ולעולם אינה טמאה אלא עד שיצניעה לבגד." ועוד: "אמ׳ ר׳ אבא היה ר׳ נחמיה מטהר במטלית שאין בה שלש על שלש

30 b

דלא חזיא לא לעניים ולא לעשירים." והלכה כר׳ נחמיה. ואמרו: "הורו חכמ׳ כר׳ נחמיה." ועוד: "שלשה על שלשה שעשאה לאספלונית מלוגמא ורטיה טמאה." ועוד: "שלשה על שלשה שנתמעט אף על פי שטהור מן המדרס טמא בכל הטמאות." ועוד: "תניא פחות משלשה על שלשה שהתקינן לפיק בו את המרחץ ולנער בו את הקדרה ולקנח בו את הרחים

בין מוכן ובין שאין מוכן טמא דברי ר̇ אליעזר ר̇ יהושע אומ̇ בין מוכן ובין שאין מוכן טהור ר̇ עקיבא אומ̇ מוכן טמא שאינו מוכן טהור אמ̇ עולא אמ̇ רבה בר בר חנה אמ̇ ר̇ יוחנן דכולי עלמא הניחה בקופסה דברי הכל דעתיה עילוה זרקה לאשפה דברי הכל בטולי בטלה לא נחלקו אילא שתלאו בבגדו או הניחו אחורי דלת ור̇ אליעזר סבר מדלא זרקו לאשפה דעתיה עילאויה." ואמרו: "הדר ביה ר̇ עקיבא לגביה דר̇ אליעזר." ולבדים תורתם כתורת בגד, כמו שאמרו: "ומנין לרבות את הלבדים תלמ̇ לומ̇ בגד." ומהם גם וילונות וקלעי ספינה כשנמצא בהם נגע כשעור פול, או שנגעו במת או שהאהילו עליו, כמו שאמרו: "כל הראוי לטמא טמאת מת אף על פי שאינו מטמא טמאת מדרס מטמא בנגעים כגון קלע של ספינה ווילון ושבים של שבכה ומטפחת ספרים וגנגלים." ואם היה הבגד וכיוצא בו פחות מן השעור המטמא והשלימו על ידי שחבר אליו דבר מקבל טמאה, צריכים לראות, אם היתה טמאת הדבר שחבר חמורה מטמאת הדבר שחברו אליו, יטמאו שניהם, כשנמצאה טמאה בשניהם או באחד מהם. ואם היתה טמאתו קלה לא יטמא מן הדבר המטמא אותו כשחברו לו דבר שטמאתו חמורה, כמו שאמרו: "העשה שנים מן הבגד ואחד מן השק שלשה מן השק ואחד מן העור ארבעה מן העור ואחד מן המפץ טהורה חמשה מן המפץ ואחד מן העור ארבעה מן העור ואחד מן השק שלשה מן השק ואחד מן הבגד

31 a

טמא זה הכלל כל שחיבר לו מן החמור ממנו טמא מן הקל ממנו טהור." ואם נטמאה ונתמעטה, ועשה ממנה כלים אחרים הראויים למה שהיא היתה ראויה כשהיתה במצבה הקודם, תשאר במצב טמאתה זו, כגון חמת שנתמעטה ועשה ממנה שטיח. אבל אם עשה ממנה כלי אחר שאינו ראוי למה שהיא היתה ראויה מקודם, כגון מצע והדומה לו, טהורה, כמו שאמרו: "חמת שעשאה שטיח ושטיח שעשאו חמת טהור חמת שעשאה תרמל ותרמל שעשאו חמת כר שעשאו סדין וסדין שעשאו כר כסת שעשאו מטפחת ומטפחת

שעשאה כסת טמא זה הכלל כל ששינהו לשמו טמא לשם אחר טהור." ואמרו רבותינו בדבר נפילת הטמאה במחשבה ובכונה: "כל הכלים יורדין לידי טמאתן במחשבה ואין עולין מידי טמאתן אלא בשינוי מעשה והמעשה מבטל מידי מעשה ומידי מחשבה והמחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה." הכונה של באור ההלכה הזאת היא: הנה כל הכלים נטמאים במחשבה ודין טמאה לא יעלה מהם כל זמן שהם בצורתם; אלא כשישנה אותם ממה שהיו בתחלה, ויעביר אותם מן צורתם לצורה אחרת, יפל מהם דין אותה הצורה וגם המחשבה שחשב בהם. והמחשבה לשנותם ולעשותם לדבר שאינו כלי לא יסלק מהם את הטמאה, כל זמן שהם כלים; ולא מחשבה אחרת שקדמה לה. ענין "כל הכלים יורדין לידי טמאתן במחשבה" הוא: כשהחליט בעל כלים מיחדים לעשות מהם כלים או לשנות אותם ולעשותם לדבר אחר, אם לא שנה אותם מצורתם יקבלו טמאה כשנגע בהם דבר שיטמא אותם; אבל אם בעל הכלים היה אמן שיעשה אותם למכרם אין מחשבתו פועלת כלום על הדברים שחשב למכר; כמו שאמרו: "עורות

31 b

של בעל הבית מחשבה מטמאתן ושל עבדן אין מחשבה מטמאתן של גנב מחשבה מטמאתן ושל גזלן אין מחשבה מטמאתן מפני שלא נתיאשו הבעלים." ואמרו: "ואילו עורות טמאות מדרס עור שחשב עליו לשטיח עור סקרטיא עור קטבליא עור חמור עור החמר עור הכתן עור הכתף עור הרופא עור הערסה עור הלב של קטן עור הכר ועור הכסת מדרס עור הסרוק ועור הסורק ר׳ אליעז׳ אומ׳ מדרס וחכמ׳ אומ׳ טמא מת." ואמרו בדבר הטמאות העוברות מכלי אל כלי: "אמ׳ מר לא תצא בהמה לא בזוג שבצוארה ולא בזוג שבכסותה ולא בחותם שבצוארה ולא בחותם שבכסותה וזה וזה אין מקבלין טומאה וזוג דבהמה לא מקבל

טמאה והתניא זוג של בהמה טמא ושל דלת טהור של דלת ועשאו לבהמה טמא של בהמה ועשאו לדלת אף על פי שקבעו בדלת וחברו במסמרים טמא שכל הכלים יורדין לידי טמאתן במחשבה ואין עולין מידי טמאתן אילא בשינוי מעשה לא קשיא הא דאית ליה עינבול הא דלית ליה עינבול." ובדבר הכלים שאין להם תוך ואינם מקבלים טמאה: מהם כלי עץ שמשתמשים בהם שמוש קרוב ושמוש רחוק. אלו שמשתמשים בהם שמוש קרוב, אינם מקבלים טמאה, כגון סלמות וקולבים וכסויים מיחדים, וגם מנורות מיחדות; ואלו המשמשים שמוש רחוק טמאים. השמוש הקרוב הוא כמשתמשים בגופו, והרחוק כשישמש כלים אחרים, כגון מנורות ומפות, וכיוצא בהם, משום שאלה משמשות את האדם ואת הכלים שמשתמשים בהם לאכל את הדברים הנעשים מן המטעמים, כגון קערות ופנכות, וכוסות וקערות קטנות, וכיוצא בהן. וכל מה שהוא מן הסוג הזה יטמא כשקרה בו דבר המטמא אותו, כמו שאמרו: "העשוי לשמש את האדם כגון הסולם וכגון הקולב ומנורה ואנחותה טהורין העשוי לשמש את האדם ואת משמשי האדם

32 a

כגון השלחן והטבלה והדולפקי טמאים." ואמרו: "כלי עץ יכול הסלם והקולב והנחותה והמנורה תלמ׳ לומ׳ מכל כלי עץ ולא כל כלי עץ או יכול שאני מוציא את השלחן ואת הטבלה ואת הדולבקי תלמ׳ לומ׳ כל כלי עץ ריבה מה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב מיעט תלמ׳ לומ׳ שק מה שק מיוחד שהוא משמש את האדם ואת משמשי האדם אף אני ארבה את השלחן ואת הטבלה ודולבקי שהן משמשין את האדם ואת משמשי האדם ומוציא את הסלם שהוא משמש את האדם ואינו משמש את משמשי האדם והקולב והנחותה והמנורה שהן משמשין את משמשי אדם ואינן משמשין את האדם." ומהם מטלית שמדתה שלשה טפחים על שלשה טפחים שהשליכוה לאשפה, וכיוצא בה. ומהם שלש אצבעות על שלש אצבעות כשהיתה על רטיה או מלוגמא, כמו שאמרו: "שלשה על שלשה שהשליכה לאשפה טהורה החזירה טמאה לעולם השלכתה מטהרתה והחזרתה מטמאתה." ועוד: "שלש על שלש שעשאה לאספלנית מלוגמה ורטיה

טהורה." ומהם מטפחות, בין שאינן מצירות ובין מצירות, אלא אם כן נמצא בהן נגע או נגעו במת או האהילו עליו, כמו שאמרו: "מטפחות הספרים בין מצויירות ובין שאינן מצויירין טמאות דברי בית שמאי ובית הילל אומ׳ מצויירות טהורות ושאינן מצויירות טמאות רבן גמליאל אומ׳ אלו ואלו טהורות." והלכה כרבן גמליאל, כמו שאמרו: "ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומ׳ נראין דברי רבן גמליאל במטפחת ספרים וכדבריו אנו מורים." ומהם הדלת והנגר והמנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצנור כשהם קבועים בבנין, כמו שאמרו: "כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא חוץ מן הדלת והנגר והמנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצנור שנעשו בקרקע." ויתר הכלים שנזכרו למעלה הנעשים מצמר ופשתים, וכיוצא בו. ואם היה מטוה

CORRECTIONS IN ARABIC TEXT OF HEFES

Fol. 7 a, l. 3. לאחכם should read אלחכם

Fol. 28 a, l. 1. יכי should read יכן

ADDITIONAL NOTE

In the *Jewish Review*, 1913, p. 212, there appeared an article by Mr. Jack Mosseri describing some Genizah fragments in the library of the Cairo Jewish Community, and mention was made of autograph fragments of Hefes b. Yasliah's Book of Precepts. Thus far I have not been able to secure a photograph or detailed description of those fragments.